للتأسيس فيجب الحمل عليه وهو الوجه لان التاكيد فيه اى في العطف لم يعهد فيحمل عليهما الا
بمرجح من خارج يصرفه الى التاكيد مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب فيه الماهية من حيث هي
ولو في ضمن فرد ما فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر باداء الدين اداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن
فرد ما فالمؤدى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بامثالها لان العين غير الدين
حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والا لزم
الاستدلال قال وعن قولهم الديون تقضى بامثالها انها تقتضى باداء مماثلة لها لان الديون اوصاف
في الذمة والمؤديات افراد لها الا انها تقضى بهويات معينة كالامانات فانها معينات وحيث
على الامين اداؤها والفعل فيها لا انها اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب على
المديون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا فالمؤدى هذا الدرهم وهذا مغاير له نحو امان التغاير
فهو غيره ولكن الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه وجيه ان انطبق
عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعليك بمطالعة الدلائل التفصيلية الفقهية وقيل المطلوب
الجزئى الحقيقى واختاره ابن حاجب ولا يناف ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب
جزئيات حقيقيان مجازا فتامل فيه فانه موضع تامل لنا ما تقدم في المبادى الكلامية من وجود الماهية
المطلقة فيصح طلب ايجادها ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لان المقتضى قائمة
فان المبدء الماخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة
طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الاوامر فتدبر اقول ولنا ايض لو كان الجزئى الحقيقى مطلوبا
لكان اضرب مجملا لانه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هى لاباحتها لم يصح طلب الفرد المنتشر
ايض لذلك ولا طلب لمعين اى معين كان لانه مطلق التشخصات فلم يبق الا المعين من حيث
تعينه والشئ لا يتعين قبل الوجه فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية فافهم وربما
يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجه ويستند بالعلم الفعلى فالاولى ان يحال الى ان المعين غير معلوم
البتة بالضرورة ثم انه لقائل ان يقول المطلوب المعين اى معين كان وهو مطلق وليس بموجود كالماهية

فانها على زعمها مبهمة غير متحققة في الاعيان بخلاف التعينات فانها تصلح للوجود والمكلف متحير في
الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال اصلا وهذا قريب مما ذهب اليه مشايخنا ان صيغة
اضرب او قع ضربا فتامل فيه فانه يلزم ح اخذ المرة في مفهوم وقد نهى عنه ابن الحاجب واتباعه
قالوا الماهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا يطلب لان طلب المح بط كما مر في المبادي الاحكامية اما
الاستحالة فلان كل موجود مشخص جزئي لان الوجود بدون التشخص غير معقول ولا شيء من الماهية
الكلية بجزئي قلنا فرق بين لا بشرط شيئية وبشرط لا شيئية اذا حصلته علمته انه ليس بشيء
وقد فصلت في السلم ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان للماهية اعتبارات
اعتبار كونها لا بشرط شيء اي الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها
كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في اطوارها فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي
الكثيرة اذا تعينت بتعينات وهي الكلي وهي الجزئي واعتبار اخذها بشرط لا شيء اي بشرط عدم
عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شيء اي بشرط كونه
معروضا للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والماهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة في
بوجودها كما انها نفس الاعتبار الثاني ايضا وهي معدومة بعدمها ايضا واذا عرفت هذا فقوله كل موجود
مشخص ان اراد ان كونه مشخصا مجامع للوجود فمسلم والماهية لا بشرط شيء ايضا مشخص بهذا
المعنى وفي الكبرى ان اريد الماهية مع الكلية فمسلمة ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجود مغاير الماهية
المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبيعة وان اراد كونها مشخصا بمعنى ان التشخص داخل فيه فهو
وكذا ان اريد في الكبرى الماهية التي يكون معروضة للكلية ولو في حين فهو ممنوع فان الماهية لا بشرط
شيء هي التي تصير جزئية مشخصة وههنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير واف فان المطلوب
من الامر ما هو عرضي بجزئياته فليس له وجود عند القائلين بوجود الطبائع بل الحق ان يقال ان الماهية لا
بشرط شيء محمولة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال اذا وجد ان يكتب
وجد الكاتب والمطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا يعد وجودا عرفا وان لم يكن وجودا

وجود احقيقة اولا وبالذات ثم انه لو ذهب الى ما ذهب اليه بعض الكرام من ان المطلوب الفرد
الواحد المعنون بعنوان الماهية لابشرط شيء لاسترحوا عن هذه التكلفات فان الفرد
المطلوب موجود بالضرورة والكان العنوان عرضياله وغير موجود حقيقة وبالذات فتامل فيه

مسئلة الاتيان بالمامور به على وجهه اى طلب مع الشرايط والاركان هل يستلزم الاجزاء
ام لا فان فسر الاجزاء بالامتثال فنعم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الامتثال الاتيان بالمامور به على
وجهه لاغير وان عرف بسقوط القضاء عن الذمة تحقيقا او تقديرا كما في العيد ونحوه فالمختار
عند الاصوليين كلهم انه لا يستلزمه ولا قضاء على الذمة وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزمه
ولا بعد من الحكيم ان يبقى الذمة مشغولة باداء ذلك الواجب المودى ويطلب القضاء و
قيل مذهبه لا بعد ان يثبت في الذمة مثل الواجب وتسميته قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو
اولى من جهة ان عدم اشتغال الذمة به بعد ادائه بديهي لا يليق بحال عاقل ان يتفوه بانكاره
فضلا عن ان يتخذه مذهبا لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والابصار ينادي اعلى
نداء ويكون النزاع معنويا فهو الاحق بالقبول بجعل قول عبد الجبار من غلبة الهوى على العقل هذا

لنا اولا كما اقول لا بقاء الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات
كالديون والامانات فلا يطلب بعده في الاوامر المتعلقة بهذه المعاملات فكذا في غيرها من
العبادات لا يبقى الطلب بعد الاتيان لان الوضع واحد في الاوامر كلها واذا لم يبق الطلب
والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء فلا شيء على الذمة للمنافين ان يقول بان اوضاع
الاوامر واحدة لكن عدم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مامورا بها بل لامر
خارج هو ان المقصود هناك وصول المامور الى مستحقه ولا كذلك العبادات فان المقصود
هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتامل فيه فانه موضع تامل ولنا ثانيا
لو لم يستلزم الاتيان على وجهه سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا وهو باطل اتفاقا اما الملازمة فلان
اقتضاءه باق بعد اي بعد الاتيان والا لم يكن فعلا بمطالبة القضاء اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء

بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاداء واذا كان الاقتضاء باقيا فلم يكن الاتيان به على وجه
فلا يكون امتثالا وللخصم ان يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجه كما يجب القضاء بالامر الاول
كذلك عند الاتيان به كذلك اي على وجه فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال
بالمعنى المتفق عليه وهو اتيان المامور به كما امر مع شرايطه واركانه فالاقتضاء للفعل بحسب
الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر
فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول فلا اسقاطه موجب القضاء
بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة فاي شيء يسقط
بالقضاء فانقيل يكون هذا اشتغالا آخر لابد من تفريغه فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سمي
هذا قضاء عاد النزاع لفظيا فافهم لنا ثالثا لو لم يسقط القضاء ويبقى مطالبة لزم تحصيل الحاصل فان
المامور به قد حصل فاي شيء يطلب بعده قيل الثاني ليس عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل
الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعة الكلية للفعل وقد حصلت اولا بالاتيان فلو طلب
بعده لزم تحصيل الحاصل لا الخصوصيات اي ليس الخصوصيات المطلوب خصوصيات
الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل الحاصل في الطبائع الكلية ممنوعة
فانه ليس تحصيلا له بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير الماتي به على انه لو تم ما ذكره
من ان المطلوب في الاداء الطبيعة الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر
فيكون اتيانا بالمامور به ويمكن دفع هذه العلاوة بان المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في
وقتها وهذا التقييد لا ينافي الكلية وح فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل
للحاصل كذا في الحاشية ويمكن ان يقرر الكلام بمثل ما مر بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في
وقتها فاذا اتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فلانه لا اسقاط العهدة
الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء
استدراك لما فات من المامور به والمفروض انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء

شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما يمنع ان القضاء ذلك اي استدراك ما فات بل القضاء
الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكا بما فات عند من يوجبه من غير
فوت وذلك ان تقرر الدليل بان اتيان مثل ما وجب انما كان لاسقاط ذمة كانت مشغولة
فلا شغل بما فات منه شيء حتى يكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمة فهو واجب برأسه
لا قضاء الاول في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر ان استدراك ما فات من لوازم القضاء
فافهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا له اي القضاء لكان المصلي بظن الطهارة
آثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث بعد خروج الوقت لانه ان امر بها اي بالصلوة بيقين
الطهارة فلم يفعل مع اليقين بها فيأثم لانه ترك المامور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة
المامور بها فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني والجواب اولا انا نقول الامر بالطهارة الواقعية
اي نختار شقا ثالثا هو ان المامور بها الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بقيامها وصحة الظن
لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كاف والا وجب القضاء لانه لم يورد المامور
مع شرطه وانما لم يأثم لعذر الظن لانه هو المقدور والخطاء فيه ليس من تقصيره كالخطاء والنسيان يسقط
بهما الاثم فافهم والجواب ثانيا بمنع بطلان سقوط القضاء لان المسئلة خلافية فلاحد ان يلتزم
السقوط ويقول الامر كان بها بظن الطهارة الا ان المسئلة عند الجمهور اتفاقية فلا يتاتى هذا الجواب
من قبلهم والجواب ثالثا بان القضاء واجب مستانف بامر آخر وليس قضاء حقيقة والواجب الاول
قد سقط الظاهر ان هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انه كان مامورا بالاداء على ظن الطهارة و
قد ادى فقد سقط والقضاء ايضا سقط وهذا واجب آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يعهد في الشرع
للفجر مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة
وهذا الثاني في غاية السقوط فان القضاء انما شرعت لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب الفائت
بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم ان الظان الطهارة ادى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون
القضاء اسقاطا لها وقد يجاب اولا بان هذا اداء مرتب على اداء الاول بالامر والثاني من غيره وهذا

غير دافع للايراد فانه لم يعهد هذا الترتيب في الشرع اصلا والنقيل انه وجد هذه الصلوة كان
استشهادا بالمتنازع فيه وثانيا بانه قضاء ولو مجازا فليكن من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فانه
لا كلام في التسمية والمودى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا اداء فلزم غير المعهود قطعا ثم ان الموجبين
للاداء ثانيا قد اتفقوا على انها تودى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعاً
على ما قيل الامر بظن الطهارة ما دام باقيا والاتيان بالمامور به الف اختيار الشق الثاني لكن لا
مطلق بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطاؤه وان كان خطاء في الواقع فبعد ظهور الخطاء يلزم القضاء ولا اثم لانه
غير مقصر فانقلبت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها فوجوب القضاء
اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء او لسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول واما
لان الاتي بها انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الصحة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب
غير صحيح لان العمل متى صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يجعله معدوما ويمحو
من ديوان الثواب قلت ان الصلوة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان
استمر الظن تكون صحيحة والا فيبقى الذمة مشغولة فيجب القضاء لتوقفها وهذا ليس من الانقلاب
في شيء بل مثل كمن سلم من عليه السهو فانه يخرجه خروجا موقوفا فافهم اقول لو تم هذا الجواب لم يكن فرقا
بين الظن المخالف للواقع والمطابق له لان الامر ليس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن و
ذلك الظن كلاهما سيان فان ظهر خطاؤه ولم يظهر الى ان مات فقد امتثل فيلزم ان يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية
وقولهم في الاجتهاد ان للمخطي اجرا وللمصيب اجرين مطابقا لحديث في الصحيحين اذا حكم حاكم فاجتهد ثم
اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطا فله اجر واحد يدل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة
في الاجر فتدبر وهذا قياس العمل الجزئي على اخراج حكم كلي واجب العمل الى يوم القيمة فان اصابة
الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشرع الدليل والامارة عليه فالمخطي فيه للغفلة عنه فلا بعد في افتراق الاصابة
والخطاء واما العمل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطاء وقع الحرج العظيم وليس فيه يمكن الاحتراز عنه مع وجود الاجلاد
الموجب للثواب الاثري العمل على حكم خطاء يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الاجر شيئا فكذا هذا فافهم

فافهم **فصل** النهي اقتضاء كف عن فعل حتما استعلاء استخرج فائدة القيود على محاذاة
ما مر في الامر واورد نحو كف عن الزنا فانه اقتضاء للكف عن الزنا الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجاب
العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو ماخذ اشتقاق مقتضى وماخذ اشتقاق كف
الكف وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب والكف ربما لكن لما كان
مشتملا على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب ان في كف والكف ان الاقتضاء بالصيغة لان صيغة
الامر موضوعة للاقتضاء لكن اقتضاء الكف ليس بها اي بالصيغة بل الاقتضاء للكف بالصيغة في لا تزن
وهو ان الاقتضاء بالصيغة هو المراد في الحد فافهم وقيل في الجواب كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر
فانه طلب وباعتبار الاضافة الى الزنا نهي وهذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للنهي النفسي لكن
غرض الاصولي لم يتعلق به وحده والغير يعلم بالمقايسة الى الامر بالمقابلة فالنهي على منوال تعريف القاضي
قول يقتضي طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء
والقول بمن دونه لا تفعل او ارادة الكف عن الفعل ويرد عليها مثل ما يرد هناك ويدفع بمثل ما دفع
به ثمه ثم صيغته تستعمل لسبعة معان [١] التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق او لا تقبلوا
لهم شهادة ابدا [٢] الكراهة نحو قوله صلعم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه روى مثله في الصحاح [٣] الدعاء نحو قوله تعالى
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا [٤] الارشاد نحو قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من بيان نزوله
انه للتحريم [٥] التحقير نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك [٦] بيان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا [٧] اليأس نحو قوله
تعالى لا تعتذروا اليوم وقد يجي لمعان اخر كالتسوية والتهديد والالتماس والخلاف في انه هل له صيغة موضوعة
بازاء اقتضاء الكف الحتمي والخلاف في صيغته انها ظاهرة في الحظر دون الكراهة كما عليه المعتبرون من
اهل الاجتهاد والاصول او بالعكس من انها ظاهرة في الكراهة دون الحظر او مشترك لفظي بينهما او موضوعة
موضوع للمشترك بين الحظر والكراهة او هي موقوفة كما تقدم في الامر حذو القول والخلاف بعد الخلاف
ههنا كالخلاف ثمه ونقل الاستاذ الاجماع على انه للحظر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الحظر
وربما يمنع الاجماع فيخالف فيه وقد توقف الامام فيه وهذا انما يتيسر لو ابدى عدم الاجماع فصل النهي

يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه لغة ام لا يدل والمختار لا يدل لغة عليه وقيل يدل لنا ان فساد الشيء
عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في لفظ النهي سوى طلب الترك حتما وهو لا يستلزم ذلك
اي عدم ترتب الاحكام قطعا وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت احكامه
لكن لا تفعله ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضا لغة وعرفا ولم يحكم بتغير النهي عن موضوعه وانكار
هذا المكابرة القائلون بالفساد لغة قالوا الامر يقتضي الصحة وهو ظاهر جدا فانه لا يامر عاقل بامر لا يكون هو
صحيحا ومعتبرا عنده والنهي يقتضيه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو
الفساد والجواب بان المتقابلين لا يجب تقابل احكامهما فلا نم ان مقتضى النقيض نقيض فيجوز
ان يكون مقتضى الامر الصحة مع عدم اقتضاء الصحة النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف يقتضي
الامر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا الامر ترتب الاثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا
يقتضي عدم ترتب الاثار فافهم على ان للاقتضاء مع عدم الاقتضاء لو عاشت التقابل فلم يجوز
ان يكون الامر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه ايضا تناف في الاحكام وفيه ان
المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيا وهو
الفساد فان سلم منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والا فليس في اليد منع فتدبر وقد يجاب
بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باستقراء حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب ايضا بمنع
اقتضاء الامر لغة الصحة فانه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا او عقلا
وفيه انه لطلب الايقاع للمأخذ في العين وظاهر ان الموجودية هي ترتب الثمرات والاثار فهو
مفيض لترتب الثمرات في نظر الامر والا لما صح منه طلب الايقاع فتامل فيه مسئلة هل يدل النهي
على الفساد شرعا لا المختار نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات وقيل يدل في العبادات فقط
دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيما يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن
الهمام ثم هاهنا بحث لانه ان اراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان

البطلان في اصطلاحنا ففيه ان الحنفية ذهبوا الى انه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات
عباداتٍ كانت او معاملات وتحقيقه في المطولات فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان اراد اعم من ان يكون
الفساد بالذات او بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لاجل الذات او مقارنة وصف او مجاور
فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابله فانه لم احد من نفى هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد
الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا يوجد خارج الذات كما صرح به في المختصر
قلت نقل ههنا الحاشية مفيدة لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف والمجاور
لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلا يدخل العبادات في موضع المسئلة فلا يصح نقل
المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد ان النهي بما هو نهي من غير
ملاحظة صارفة يدل على الفساد ولذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات في موضوع
المسئلة واما في الشرعيات وان كانت لا يدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتامل
فانه موضع تامل لنا اولا لم يزل علماء الامصار في الاعصار يستدلون على الفساد بالنهي مطلقا
عبادة كانت او معاملة فدلالته على الفساد مجمع عليه وفيه عن ما سيجيء ان هذا مسلم في غير الشرعيات
اما فيها فغير مسلم ولو جعل المدعى انه بما هو مع قطع النظر عن القراين الخارجية يدل على الفساد
فالحاصل ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس النهي عن الفساد ولذاته ويحتاجون في الفساد بغيره
الى القرينة الصارفة فهو للفساد شرعا لكن استدلال الحنفية على كونه للصحة الذاتية والفساد
لاجل الوصف ان تم لدل على ان مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية مانعة
عندنا عن الفساد فتامل ولنا ثانيا حكمة الناهي يقتضي قبح المنهي عنه فان الحكيم انما ينهى عن الفحشاء
فيكون القبح فيه لذاته والقبيح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات اصلا فلزم الفساد وفيه ان حكمة
الناهي انما يقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد ولذاته وان استعين بان المطلق
ينصرف الى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك فيما اذا اطلق الدال مطابقة
ولها افراد كاملة وناقصة ينصرف الى الكامل واما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما [illegible]

للضرورة حكمة الناهي فهو من باب الاقتضاء او الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فيها
اي الفرد الكامل بل ينكشف لك ان شاء الله تعالى ان حكمة الناهي المقتضية لكون المنهي عنه ممكنا يدل
النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الف مطلقا قالوا
لو دل النهي على الف لناقض تصريح الصحة وهو باطل فانا نعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وان
طلقت يقع ويترتب احكامه ولو فعلت عاقبتك كان صحيحا والجواب منع الملازمة فان التصريح
بالصحة قرينة وذلك ان تقرر دليلهم بانه لو كان دالا على الف لكان التصريح بالصحة مناقضا لمفهومه
عند العقل كما ان الثلج مناقض لمفهوم الاسد عند العقلاء مع انه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر
لكن في بطلان التالي تامل المقتصرون على الف في العبادات قالوا العبادات مامور بها فلا يكون
منهيا عنها للتضاد بينهما والجواب يجوز ان يكون النهي راجعا الى الوصف فيكون هي مامور بها بالذات
وانما النهي عنها لاشتمالها على الوصف فلا تضاد لتغاير المحلين للمامورية والمنهية وهذا الجواب انما ينتهض
من منكر استدعائه الف واما من قبل مدعي الف وان هذا انما ينتج ان الف لازم في العبادات
المنهية واما انه ليس في المعاملات فلا يدل عليه اصلا بل يجوز ان يكون هناك لدليل آخر فتدبر على ان
المعاملات قد يكون واجبة ايض فهي مامور بها فلا يكون منهيا عنه كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه
بان المعاملات بعض منها غير مامور فيجوز ان يكون منهيا عنه بخلاف العبادات فان كلها مامور بها
فينافي النهي كذا في الحاشية ويرد مثله على اصل الدليل فان العبادات منها ما هي مندوبة فلا يكون
مامورا بها الا ان يراد بالمامورية اعم ثم قال بهذا يندفع ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيا عنها للتضاد
ولا يظهر وجه الدفع الا ان منها ما هي حرام يتعلق به النهي وفيه نظر اذ فان دعوى المستدل ان النهي في المعاملات
لا يقتضي الف بخلاف العبادات للتضاد في المامورية والنهي والمعاملات غير مامورة فتوجه الكلام
هب انها غير مامورة لكنها مباحة البتة فينافيه النهي فان اريد ان منها ما هو غير مباح بالذات
فقد لزم الف فيها ايض وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقض وان اريد انها حرام لاجل
الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنهي مضاد لها وان فرق بان الاباحة لذاتها والنهي للوصف

للوصف القلب على اصل الدليل وجواب النقض لابد ان يكون بحيث لا ينقلب فتدبر فقد
بان لك ان الجواب المعتمد هو احداث التغير في المحال وتشييد اركان الاستدلال الشيخ ابن
الهمام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا نهي عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب فتخلو العبادة
عن ثمرتها بالنهي فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلا بعد ان يقول الشارع جعلت هذا الشيء
سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت عاقبتك لا يخلو مشروعيته الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان
موجبا للعقاب في الاخرة كالبيع فان حكمه الملك ويثبت مع الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة
دنياوية بل ثمرتها يكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح قال مطلع الاسرار الالهية في شرح
المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان المنافي للصحة متحقق
وهو النهي وما ذكره من الملك ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام
مندفع فانه ذهب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا نم انه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب
فانه يجوز ان يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشيء عبادة ومشروعا
في نفسه ويكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا اتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس
الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة
لاشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي ابطال اجر حسنة
لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرف
الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره مطلع الاسرار قدس سره ان المنافي للصحة
متعلق في المعاملات وهو النهي فلا يفقهه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا او المعاملات فقط مقتضي
للصحة فكيف يكون منافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم وهو اعلم بالصواب مسئلة المنهي عنه لا يكون
ممتنعا مطلقا او على المكلف عندنا خلافا للائمة الثلاثة مالك بن انس ومحمد ابن ادريس الشافعي واحمد بن
حنبل رحمهم الله تعالى وبناء جوازهم لنا انه مقدور اي المنهي عنه مقدور لان النهي تكليف بالكف والمكلف به
مقدور فالكف مقدور والقدرة على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وايضا النهي

طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا ولا شيء من الممتنع بمقدور وهذا
ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعا وان وردا ولا انه ممتنع بهذا المنع وهو اي طلب الكف عنه ليس بمحال
وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما
الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدورا قبل ورود النهي وانما لم يبق
مقدورا بالنهي فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه
انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب او ممكن. و عند ورود النهي صار ممتنعا
وهذا انقلاب قح بل اقح قح وانما اقول يلزم ان يكون النهي سلبا للقدرة لان الشيء قد استحال
بالنهي وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقته اي حقيقة النهي لانه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة
والآن يصير امتناعا بالضرورة ثم تعت بعبارة اخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار
والممتنع سواء كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فانقلبت لعل
مقصود المورد ان الحقيقة الصلوتية لها شروط واركان ابانها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا نهى
عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا اذا نهى عنها من غير طهارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية
انما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به فتعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لا شك في ان الشيء بدون الركن والمشروط
بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا انه لا يصح ابانة الشرايط بالنهي اصلا
بل النهي يقتضي ان يوجد المنهي عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالاوامر الشرايط عند ارادة الفعل فان الفعل
بعد تمام شرايطه لا يخرج عن امكانه الذاتي فانقلبت فقد بين الشرايط بالنواهي قلت سيجيء جوابه بالتجوز في
المنهي عنه او النهي فانقلبت الاركان الحسية ممكنة بالضرورة وانما امتنع في نظر الشارع بالنهي فيجوز ان ينهى
عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعا قلت الاركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة
فليست هي مشروطات من غير شرط ولا يمنع تعلق النهي بها وانما يمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة
بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم
فقدان شرط او ركن بدليل اخر لا باس بحمله على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل عليه لان الحقيقة اصل فلا يترك

فلا يترك وبهذا يندفع ايضا ما لو قيل سلمنا ان الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز ان
يكون النهي المتعلق ههنا عن الاركان الحسية ويكون باطلة في نفس الشرع فيتم مقصودهم بان النهي مطلقا
يوجب الفساد وذلك للاندفاع فان الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة
وقد تقرر مقصودهم بان الحقايق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشروط
الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرايط مخصوصة فالشرايط
ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرايط ممكن لكنه لا يترتب
عليها حينئذ تلك الثمرات والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرايط نهي امور ممكنة بالذات قد استحال
ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالممتنع وهو كاف لمقصودهم من ايجاب الفساد والذاتي للنهي
وسيجيء عليه ان شاء الله تعالى مع ان الايمة الثلثة صرحوا بان الفاتحة ركن للصلوة وتركها موجب للبطلان
وجوزوا تعلق النهي به وهذا صريح انهم يجوزون كون الصلوة التي كانت جزؤها منهيا عنه مع ان الشيء منفكا
عن الجزء ممتنع بالذات فافهم واورد ثانيا النقض بنحو قوله صلعم دع الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي
وابو داود تدع الصلوة ايام اقرائك وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلوة المقارنة مع عدم الشرط
وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن فلا ينفع المناقشة في هذا المثال
الخاص فتدبر قلنا مثله محمول على بيان الانتفاء ايام الاقراء بعين النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس يتحقق
صلوة في ايام الاقراء وهذا التصرف في صيغة النهي او قلنا النهي راجع الى الايقاع والعزم عليه لا الى الفعل
فالمعنى دع عزم الصلوة ايام اقرائك فانه لا يتحقق الصلوة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد
بالاستحالة بل معها ايضا وان كان من غير فائدة وانما حملنا على احد هذين المجازين تقديما للعقل الحاكم
باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلوة الحقيقية في تلك الايام على النقل الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الايام
فاول بما دل الدليلين فافهم وقد يجاب بان المراد بالصلوة الشرعية ههنا هي القيام والقعود والسجود
وغير ذلك وهي افعال حسية لا تقتضي النهي عنها الصحة وهي امور ممكنة ايضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل

على الرضائية لكن هذا انما يتم به لو كانت الحايضة الامية والخرساء اتت بهذه الاركان من غير نية
وعزم على الصلوة كانت آثمة وما وجد رواية صريحة فيها فبيع الحر والمضامين وهي ما كان في صلب
الآباء من النطفة والملاقيح وهو ما كان في رحم الام من الجنين وما اشبه ذلك كبيع الميتة كلها منفيات
ليست هي بيوعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفي اوليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
مقصودا او وجد الشيء من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا يصلح لتعلق النهي بها فافهم احتج الائمة
الثلثة قالوا الصلوة تنقسم الى صحيحة وفاسدة ومقسم مشترك في الاقسام فالصلوة الفاسدة صلوة
حقيقة وقد ورد النهي عنه قلنا اولا هذا التقسيم لعله ورد من امثالكم فلا حجة فيه اللهم اذا ثبت الاجماع عليه
وقلنا ثانيا سلمنا انه ورد ممن يوثق به للحجية لكنه ليس على الحقيقة بل ذلك كتقسيم الانسان الى حي و
ميت فهو تقسيم مجازي وكيف يدعي احد ان الشيء الذي لا يوجد فيه ركن او شرط فرد لهذا
الشيء وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم مسئلة المنهي عنه بعينه لا يكون شرعيا عندنا
والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهيا بعينه بل بوصف مجاور او خلافا للائمة الثلثة وفسر الشرعي
بما لا يدرك الا بالشرع والحسي خلافه ويرد عليه ان الزنا لا يدرك الا بالشرع فانه ايلاج في
فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك الا بابانة الشرع وكذا الغصب اخذ مال الغير
تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لاعيانهما والحق ما فسره بعض
المحققين من انه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليها احكاما مخصوصة كالصلوة والصوم
والنكاح والبيع وغير ذلك واما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب
كما ورد في الاخبار الصحيحة وللعاهر الحجر ولا حق لعرق ظالم لنا ان كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه
بعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمنهي عنه اما الثانية فبالاتفاق والضرورة اما الاولى فوجه ان كل
مشروع حسن فلان التشريع انما هو لصلاح المعاش والمعاد والذي هو مناط السعادة الابدية فلا
يكون مناط هذا الشيء قبيحا بعينه بل مرضيا في ذاته وان جاز ان يقارنه القبيح فيقبح لاجله وههنا
بحث قد استصعبه بعض الاعلام هو ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما ما اجازه الشارع وظاهر

وظاهر ان هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني ممنوع فان اريد بالمشروع المعنى الاول فنسلم لكن غاية ما لزم ان ما نهى
الشارع لا يكون منهيا بعينه وليس هو مطلوبكم وان اردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة و
ليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض
انواعه كما في ما سوى العيدين والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لاعيانها فينهى عن هذا البعض
بعينه وكذلك الصلوة في الشرع الاركان المخصوصة وبعضها حسنة كما استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات
المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفاتت الشروط او الواقعة في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر ان هذا الدليل
مغلطة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير الحاذق ان اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من امور
حسنة لا تكون قبيحة ولا يكون سببا للثمرة ثم النهي عنه لقبحها لا يليق بحكمته كيف ويكفي فيه النهي عن اجزائه
التي هي امور حسية واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي عنه لغو لا يليق الحكمة بل اعتبار حقيقة كك
لا يكون الا ليترتب عليها ثمرات في نظر المخترع لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف به المنهي عنه لذاته
ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات انما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا
وان لم يقنع به المجادل لكن يقنع للناظر المسترشد ثم سلك المص مسلكا آخر منقولا عن الامام الهمام محمد رح وارتضى
به الامام فخر الاسلام واشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله ان الحقيقة المغيرة شرعا اذا
خلت عن الثمرات ممتنعة ولا يصلح لتعلق النهي وتفصيله ما افاد بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية
امور اما موجودات او بعضها وجود وبعضها عدم وليس الكل عدمات وهي وان كانت حسنة عقلا
لكن ما كانت موجبة لاحكامها التي هي ثمراتها الا بعد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو
اي هذا الجعل والاعتبار نحو من الايجاد في نفس الامر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطا فجاءت
حقايق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر موجبة لاحكامها المقصودة منها بعد وجود
الشرائط المشروطة بها ووضع لها اسماء مخصوصة واستعمال فيها مجازا وعلمها اي تلك الحقايق
للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم اجمعين خصوصا على سيدنا محمد وآله
واصحابه اجمعين واذا علمت ان الحقيقة الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من اركان

مشروطة بشروط فليس وجودها وقبحها الذاتي الا بفقدان شرط او ركن والحقيقة الفاقدة الركن او الشرط
من المستحيلات بالذات فلا يصلح لتعلق النهي كما مر فبطل فيما يتراءى فيه تعلق النهي به فلاجل عروض وصف
او مجاور لا لذاته الا انها اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فح ينصرف في المنفي او المنهي عنه
كما مر في الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة محصلة
عند الشارع وهي مسماة بالاسماء الشرعية لا الصورة فقط وان جعل بعض الامور ركنا وبعضها
شرطا لا فيعرف يدرك بالعقل وان المجتمعة منها الاركان والشرائط لا ينعدم بعروض عارض لان
العلة التامة بوجودها موجودة في نفس الامر فمن قال ان صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد
من ركنه او شرطه وهو خلاف الاجماع فلا نهي الا باعتبار وصف عارض فلا يكون منهيا عنه
لذاته ومنشأ ذلك ان كل امر اعتبر ركنا او شرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد
بل المجاور انتهت قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورهم ان حقيقة الصلوة
والصوم مثلا تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة
ومع بعضها حسنة او نقول ان الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقييدات لكونها
في غير العيد ودعوى انه خلاف الاجماع غير مسموع لعدم النية عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام
هذا والتحقيق على ما عند هذا العبد ان ههنا مطلبين الاول ان النهي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات
ولا يكون هي منهية عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسنة التي اعتبرها الشارع
مجتمعة بشروطه لشروط خاصة وما ذكره الحمد واف به وهذه الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي والنهي عنها
بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشرائط موجبة لثمراتها فهي مشروعة فلا يكون غير مشروعة
بالذات للقبح الا فاقدا احد هذه الامور فهي مستحيلات فلا يتعلق به النهي لذاتها وح لا يتوجه ان الصوم
والصلوة هي الاركان آه فانا سلمنا انها الاركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطاها
الوحدة وهذه الحقيقة لابد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة المشروعية فلا يستقيم انها ليست في
حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان

فقدان شرط من شروطها او ركن من اركانها فغير مشروع بشيء آخر لاهي وبعبارة اخرى الصلوة
المنهية اي فرد من افراد الصلوة التي اعتبرها الشارع ام لا وعلى الثاني فما ورد النهي عن الصلوة عن شيء
آخر والنصوص يابى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله عليهم نهي عن صلوة كذا يبطله وعلى الاول
فهي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والا لزم وجود الشيء من غير ركنه
وشرطه وهو من ابين الاستحالة لا يصلح تعلق النهي واذا كانت مع الشرائط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها
الشارع مترتبة الاحكام فلا يكون باطلة الذات قبيحة بنفسها اذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما
صنع ذلك الا القبح وصفا او مجاورا وهذا كله اشار الامام محمد فيما رد قول الطلاق في الحيض
غير واقع لكونه منهيا عنه انه لو لم يقع الطلاق في الحيض فاي شيء حرم وباي فعل عصى مطلق في الحيض وتحقق
المنهي عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه اصلا ولا يتوقف كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات
وقد تقرر استحالة الباطل القبيح بعينه بان الصحة داخلة في مفهوم الصلوة والصوم ونحوهما ولا يكون
الصلوة والصوم المنهيان لاعيانهما صلوة وصوما لانتفاء الذاتي الذي هو الصحة فالصلوة الغير الصحيحة
مستحيلة فلا يكون متعلق النهي بالشرع الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه منهي لاجل الوصف وهذا
التقرير يلوح انه ارتضاه الشيخ ابن الهمام والمص في الاصول وانت لا يذهب عليك ان دعوى
دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لهذا اثر في كتب المشايخ نعم الذي يظهر من
كلماتهم ان الصحة من اللوازم فبانتفائها ينتفي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد من ابانة ذلك الى الرجوع
الى ما اوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله ينفعك في كثير من المواضع هذا وان افضى الى التكرار والتطويل
لكنه يعصمك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل ومطلب الثاني الكلام في الفروع منها
صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا باصله دون وصفه الذي يظهر من تتبع كلامهم فيه ان صيام
ورد بها النهي فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما ما دائم والا لم يقع النهي عن
الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما فلا بد ان يكون مشتملة على الاركان والشرائط فيجب مشروعيته
والا لم يكن صوما لا متعلق النهي هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكر وقرر الكلام الامام حجة الاسلام

بانه ح يصير فائت الشرط او الركن فلا يتعلق به النهي ح وبعد في الكلام كلام هو انه قد ورد في بعض
الروايات بصيغة النفي نحو لا صيام في هذه الايام فهذا يقتضي ان ينتفي الحقيقة الصومية وليس هو
نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المأتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية
في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك الى دفعه فتذكر واورد عليه انه يلزم ح ان يكون الوضوء
داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة من غير طهارة لم يكن صلوة عندكم فينبغي ان يكون جزءا منه فانما
وليس الا الوضوء مثلا فيلزم كونه داخلا فيها مع انه شرط خارج ح كذا في شرح المختصر مطابقا لمتنه
ثم هذا لازم عليهم ايض فان الصلوة الصحيحة الاركان بقارنا للطهارة فيلزم ان يكون داخلة فيها فما هو
جوابكم فهو جوابنا واجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو يتحقق المسمى شرعا لا انه داخل في حقيقة المسمى
قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زايد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقدان
الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجه لزم اعدام الموجود وسيجئ حله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر
بان التقييد بمقارنة الشرط داخل لا في نفس الشرط فالصلوة مثلا عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة
الشرايط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم قيل المراد باللزوم انه يلزم ان يكون جزءا لمفهوم الصلوة
لا ان يكون جزءا لحقيقتها واراد بجزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشئ موقوفا على تعقله بان يكون
جزءا لعنوانه فمفهوم البصر جزء لمفهوم العمى وليس جزء الحقيقة حتى يكون دلالة عليه تضمنية ولا شك في
لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشروط لم يتميز الصلوة عما ليس صلوة و
هي الاركان الغير المقارنة لها اقول اولا التوقف اي توقف تصور الصلوة على الوضوء مثلا بحيث
يدخل في عنوانها ممنوع وتحقيقه ان الصلوة مثلا عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث
يكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة والاركان
كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر
كسائر الحقايق لكن بالشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم
ما هو كالصورة فينعدم الحقيقة واللازم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان

في العنوان كما ان حيوة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم
دخوله في حقيقته ولا في مفهومه فاندفع ما قيل ان التقييد لو لم يكن داخلا لكان الصلوة مع عدم
الوضوء صلوة والالزم انعدام الموجب والالزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا في الحاشية
ان المكاشفين بحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر
الى الشرط يقولون للمقبولة منها ارواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام
فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الاعمال ونصوص حراسة
الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك يحرس للقارى في الاخرة والقرآن الشريف يشفع
وغير ذلك ولنسبة الصحيحة منها الى الفاسدة نسبة الحي الى الميت في عالمنا فهذا اعدل دليل على ان
للصلوة امرا بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط الوجود فافهم واقول ثانيا لو سلم اللزوم فبطلان
اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية
ذلك فتدبر اتباع الائمة الثلثة قالوا اولا النهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات لان وضع
الصيغة غير مختلف والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات قلنا لا نم المماثلة بين الشيئين
كيف الحسي لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق القبيح ليس قبيحا وليست حقيقته باعتبار الشارع من حيث
هو شارع وبجعله بخلاف التشريع فان تشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته
بجعل الشارع وقد مر تحقيقه وقالوا ثانيا قال الله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح شرعي وقد نهي عنه
لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا واي اصل الاستدلال بتعلق النهي بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعا
قلنا لا نم المنهي عنه فيه شيء شرعي بل النكاح محمول على اللغة وهو الوطي فانقلبت قح لا يبطل نفس العقد و
لا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع وبان العقد من العقد ثمرته وهي حل الوطي لانه مشروع لاجله
ولما لم يترتب هذه الثمرة عليه بل استحال المترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم او قلنا كما مر
في صلوة اي نفي من كون النهي بمعنى النفي والمراد النهي عن العزم فتذكر مسائل النهي في الحسيات
قد مر تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باتفاق الائمة الاربعة يدل على الف وا

البطلان لذاته وعدم السببية للحكم اي الثمرة لان الاصل هو الاصالة والقبح الذاتي اصل في النهي كما ان الحسن الذاتي
اصل في الامر الا بدليل صارف عنه فانه حينئذ يدل على القبح لذاته بل لاجل الوصف او مجاور على حسب ما يقتضيه
الدليل كنهي قربان الحائض قال الله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ويدل
على ان التحريم للاذى لا لنفس القربان فيصلح موجبا للحكم والثمرة حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطي في
الحيض واما النهي في الشرعيات فعلى ف والوصف اي فيدل على ف وامر خارج وصفا كان او مجاورا
عندنا لان النهي الحقيقي يقتضي ان يكون الشرع ممكن الوقوع بالايقاع ومقتضى النهي الذي هو القبح يلزم
ان لا يكون مشروعا اصلا فعملنا بما يوجب النهي دون مقتضى النهي تقديما للمقتضي على المقتضى كما علمت مفصلا
وهل يدل ف والوصف على ف والاصل فيما اذا علم تعلق النهي لاجل الوصف ام لا يدل اختلف فيه
فعند الاكثر لا يدل ولهذا صح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور وصح ذبح
ملك الغير فان الذبح بما هو اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبحا وانما القبح لاجل كونه موجبا لتلف
مال الغير وصح الصلوة في الارض المغصوبة كذلك كما مر وصح البيع عند النداء لان البيع لا خبث فيه وانما
هو لتوهم اخلال الجمعة المفروضة والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب ان النهي للوصف مطلقا
يدل على ف والاصل لنا لا تنافي ولتغاير المحلين محل المشروعية ومحل القبح وغاية ما يلزم كون الاصل
ملزوم القبح وملزوم القبح لا يكون قبيحا لعينه بل بالعرض واذا لم يكن ف والوصف موجبا لف والاصل فيقر
الصوم في يوم النحر مشروعا وانما القبح في الوصف لكونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى فصح النذر بصوم
يوم العيد لقبوله الايجاب الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم
انه بعد النذر يؤمر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث
هي صلوة انما القبح لوقوعها في وقت يعبد فيه الشمس والشيطان فيصح النذر بها ايض لعدم تعلق التشبيه
بعباد الشيطان وكذا الربوا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة
المال بالتراضي وانما الخبث لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما
هو من جهة كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد

العف والذي جاء من قبل الوصف ولذا لا يثبت الملك قبل القبض لئلا يلزم تقرير العف والذي كان واجب الدفع
من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حصل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد في ثبوت الملك قبل
القبض وبعده فتدبر واعترض بان غاية ما لزم انه يصدق مسمى الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة
وقت الاستواء والبيوع الفاسدة لكن من اين لزم ثبوت استحقاق المحمدة للاتي بهما وثبوت
الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية السخافة فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية
هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للاركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة يترتب عليها الاحكام
والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لاجلها والا فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليه ثمرة اصلا
وقد مر من قبل وح لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق اسبابها مع الشروط والاركان فتدبر فيه
ثم ربما يستشكل بان النفل والمنذر بهذه الصيام او الصلوة لا يصح لان مسلم روى انه عليه واله واصحابه
الصلوة والسلام قال لا نذر في معصية ولا شك ان المعصية عامة سواء كانت لذاته او من قبل الوصف
فيلزم ان لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء او وجوب القضاء او
لاجل مصلحة فيه ولا معصية والنفل والنذر ايضا لهذه الفائدة ليس بشيء لان وجوب القضاء
فرع وجوب الاصل واذ لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية لا نذر بها ولا قضاء وجوابه
انا قد بينا ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور
ولم يتعلق به النذر ولا نم ان المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والا لم يصح النذر
بالصلوة في الدار المغصوبة او الوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدق عليه المعصية حقيقة
وح لا حاجة الى ما اجيب به باختيار رواية الحسن عن الامام ابي حنيفة رح انه ان اضاف النذر
الصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لانه ما نذر به ليس معصية وانما اتفق ان يكون عيدا بخلاف
ما اذا اضاف لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكون متعلق النذر مقارنا بالاعراض
عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين
المنذور معصية فتدبر وانصف ثم اعلم انه من بحث قسموا النهي الذي به القبح في المنهي عنه الى لازم

كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم يوم العيد وان صح انفكاك
الصوم مطلقا وهي امر مجاور قد ينفك عنه كما في البيع وقت النداء فانه ما نهي عنه الا للاخلال بالجمعة وهو
قد ينفك عنه كما في البيع مع بيعه ونكاح المحلل فانه انما نهي بمقارنة منه التحليل والنكاح قد ينفك عنه فالقسم
الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام
انما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلوة في الدار المغصوبة ونكاح المحلل مكروه
واراد به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء
انما كان لوجوب الاتمام ووجوبه لصحة الشروع وصيانة ما ادى والشروع فيه غير صحيح وما ادى
واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت
المكروه فرقوا بان الصوم وقته معيار فغده يوثر في الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل
على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على معصية وانما
يتم بالسجدة وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمعارية فان الشروع حين ميت ويان في كونه
معصية لاجل الغير فان كان هذا اخراجاله عن سببية لوجوب الاتمام فهما سيان والا وجب فالاولى
ان يكتفى بحديث مقارنة المعصية ويقال ان اتمام الصوم انما يجب صيانة لما ادى وكلما ادى
لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب انما مها صيانة للتحريمة عن البطلان وليس في التحريمة تشبه
بعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن السببية انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع
ونحوه على هذا الايراد انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة
وذلك لان ما دون الركعة عبادة صلوتية فيحرم في هذه الاوقات كالركعة بوجه التشبه المنهي
اتباع الامام مالك قالوا استدل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي الوارد فيه وما وجد نكير فهو اجماع
ورد اولا بان التحريم لازم لمدعاكم اعم منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب وان اريد بالتحريم التحريم
بعينه فيستلزم العف دف ومنعنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الف وللوصف فافهم وردنا ثانيا
بانه وصف لازم اي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم فلا يلزم من الف دفيه الف دفي

في المفارق فما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بان الاستدلال ليس الا لاجل النهي فلا فرق
بين اللازم والمفارق وفيه انه تم فلا بد من تبيانه فافهم وروثالثا وقيل هذا منقوض بالصلوة في مكان
مغصوب ونحوها لصحتها اتفاقا مع تعلق النهي بها لاجل الوصف تامل واجيب عنه بوجهين الاول
ان النهي لم يتعلق بالصلوة انما نهي عن الغصب فقط لكن صاحب الصلوة اداها مقارنا بالغصب كما
ان الزكوة ليست معصية وان ادى الى مصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه ان قد ورد
الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين
ولا شك ان اداها لزم مقتضى النهي لان الصلوة في الارض مغصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي
او العام كالخاص في ايجاب الحكم فافهم الثاني ان مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التخلف
لمانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لا بد من التبيين للمانع فان النهي مقتضى عندكم
للفساد والاصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم قال الامام الشافعي الاستدلال
النهي بوصفه يضاد وجوب اصله فلا كما هو فيوجب الفساد ونقض بالكراهة فيدل على الفساد والفرق لان
الاحكام كلها متضادة فكراهة الوصف يضاد وصف الاصل والحل ان لا تضاد عند تغاير
المحل فاول بانه ظاهر في عدم الوجوب يعني ان النهي عن الشيء لاجل الوصف ظاهر في عدم
وجوب الاصل لغلبة المفسدة كذا في المختصر اقول الظهور اي ظهور النهي لاجل الوصف في عدم
وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد وايد لما حكي عن عبد القاهر ان محط الفائدة
الافادة هو القيد نفيا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعي ان النهي عن الموصوف بصفة يضاد
وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من ان استدلال العلماء وما عن عبد القاهر
معناه ان محط الافادة القيد في هذا المقيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك المقيد
وهذا غير واف فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس
الموصوف ممنوع كما في الكراهة كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه الا من جهة
الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ثم وقد مر منع استدلال السلف

في النهي عن الوصف على الف وبغي ههنا شيء هو انه لا يمكن الامتثال الا باستصحاب المعصية
ح ولا يليق بان الحكيم ايجاب مثل هذا الامر لكن الامر غير خفي على المكشوف بحقيقة الامر
فان الحكيم ما امر بهذا الفعل بالذات بل انما امر بشيء يمكن مفارقته عن الوصف النهي والتقصير
من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما انه اوجب ايفاء المنذور وليس من لوازم
الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر الصوم في العيد لزم من ايفائه الارتكاب ولا شناعة
في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان الايفاء ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب
لكن اي خلف والفوات اي خلف ليس فواتا بالكلية اخير الحكم بالافطار وايجاب القضاء
فافهم وانما اطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزيغه ما يذهب اليه الاوهام في بادي الرأي
من استبعاد ايجاب شيء وتحريمه عن سواء السبيل **تنبيه** القبيح لعينه لا يقبل النسخ
اي انتساخ الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح الا اذا كان له اي عرض للقبيح لعينه جهة محسنة يزيل قبحه كما
يزيل العارض برودة الماء او يغلب مصلحة بجهة الحسنة على مفسدة كالكذب المتعين طريقا لعصمة
نبي او انقاذ بري او اصلاح ذات البين والقبيح لجهة اذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات المحسنة
اي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذلك لا يقبل انتساخ الحرمة كالزنا فانها محرمة لايجاب
اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة اصلا فضلا عن ان يغلب عليه واستدل عليه بان
الفعل مع المنكوحة وهذا الصنع متحد ان بالحقيقة فليس في ذاتها قبح اصلا انما القبح لجهة اخرى
كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام مشايخ الكرام من ان الزنا قبيح لعينه والفعلان والكانا متحدين
في بادي النظر الا ان الاحكام مختلف باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المملوكة
حسن وفي الاجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المصاف ولو ادعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم
لم يبعد ايضا فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة مما لا يقبل انتساخ
الحرمة اصلا فلم يتجه اي كل واحد مما ذكر الله تعالى في مله من المحلل ثم اورد الشافعية علينا اولا انكم
جعلتم الزنا سببا للقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما في الحلال مع انه محذور لعينه او لجهة لا تقبل

لا تقبل الانتساخ وهذا المحذور لا يصلح سببا للنعمة اصلا وثانيا انكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب
وتوجبون الضمان مع انه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا انكم تثبتون مالك الكفار اموال المسلمين
بالاستيلاء مع انه قبيح لعينه اراد ان يجيب عنها فقال وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري
لحقيقة الوطي الموجب لسببية للولد يعني ان النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للجزئية
والوطي الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وان اشد الشارع هذا السببية والولد ليس فيه قبح انما
هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطي يقوم مقامه في ايراث الجزئية الحرمة من حيث انه سببه
لا من حيث انه فعل محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث انه قايم مقام الماء وان كان
من حيث ذاته ملوثا وبالجملة ان سببية للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر وهذا
مذهب امير المومنين عمر وابن واكثر التابعين وهذا كثبوت الملك الغاصب فان بما هو غصب
لا يوجب الملك وهو محذور بعينه بل انما يوجب لسببية الضمان يعني ان الغصب موجب
للضمان عند فوات الاصل بان يزول اسمه وايجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام
ليس وليس فيه قبح اصلا وهو لا يجامع بقاء ملك المالك والا لزم اجتماع المعوض والعوض في ملك
واحد فوجب الخروج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون سائبة في الاسلام فالموجب
بالذات لثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له اضيف الملك اليه استنادا
فانه يحدث عنه ايجاب الضمان ويستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوايد ويملك ما يجب
عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولذا يجب التصدق به كذا قالوا وينتقض بالمدبر فانه يجب الضمان
فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل هذا المقام مع جوابه مذكورة في شروح اصول
الامام فخر الاسلام قدس سره وهذا كثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء
بل لسببية زوال العصمة اي مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاحراز بخلاف الباغي
اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام واذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال
غير مملوك فيملك الكافر بالاستيلاء وصار كالاحتطاب والاصطياد ثم هذا القدر يكفينا ههنا

في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنظر القراني وبالسنة كما سيجي ان شاء الله تعالى فانتظر مسئلة

النهي يقتضي الدوام والعموم عند الاكثر من اهل الاصول واهل العربية فهو للفور بخلاف الامر وقيل كالامر

في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضا وفي المحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا

وخلفا بالنهي عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى قرينة والة على الدوام

فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفي الحقيقة للفعل او الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء

دائما بجميع الافراد عرفا ولغة فالنهي له حقيقة فلا يرد انه يستعمل لكل منهما من الدوام وعدمه فلا يكون

مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما

وجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر احدهما

فيكون حقيقة فيه ومجازا في الاخر لا يقال الكف لا يتاتى مع الدوام فانه لا يتاتى في حال الغفلة فلا يصلح

واجبا على والالزم العصيان لان الاقتضاء والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب الكف دائما

ولا فاء وفيه وقد مر من قبل قالوا نهي الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد عما اوقات

القيد ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم فصل دلالة

اللفظ عندنا اربعة واما عند من عدانا فيزيد عليه منها العبارة وهو ما ثبت اي دلالة ثبت و

تحققت بالنظم بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما

في الاقتضاء ولو التزاما اي ولو كانت التزامية مقصودا به ولو كان القصد تبعا احترازا عن الاشارة

كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الاية فالحل والحرمة والتفرقة اللازمة لهما كلها بالعبارة لان

الاولين مقصودان تبعا والتفرقة مقصودة بالذات لكون الاية ردا للتسوية بينهما فالعبارة يعتبر

فيها السوق المعنى المفهوم في الجملة بالذات او بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر

الاسلام ايضا وعزى الى الامام شمس الائمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق

بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا انها اشارة ورد بان تغير الاصطلاح من غير

فائدة في قوة الخطاء عند المحصلين ومنها الاشارة وهي دلالة التزامية لا تقصد اصلا لا بالذات

لابالذات ولا بالتبع ولابد من تقييد زائد هو ان لايكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء والاذكار
متفاوتة في فهما لكونها بعلاقة اللزوم وهو قد يكون جليا فالدلالة جلية وقد يكون خفيا فالدلالة
خفية فقد يكون نظرية لخفاء اللزوم كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الآية فانه
لايجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ونسب الولد اليهم بحرف اللام ففيه
اشارة الى اختصاص الولد بالوالد نسبا اذ لم يرد التمليك قطعا فينفرد بنفقته ولا يجب شيء منها على
الام ويستتبع هذا الولد باهلية الامامة الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستحقه الكان الاب قرشيا
والكفاءة فيصير كفوا لمن ابوه كفوله الا الحرية والرق فانه لايكون حرا مرقوقا بحرية الاب ورقه بل
خاص بهما وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقاب وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد
بالوالد من الاشارة نظر فان اللام موضوع للاختصاص وقد اريد ههنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود
له من انتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المفهوم والكلام القصد اليه لايجاب النفقة عليه فالدلالة عليه
عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة البتة فافهم
وكقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فانه وان سيق لايجاب
سهم الغنيمة لهم دل على زوال الملك اعلم خلفوا لان الفقير من لايملك شيئا من المال ففي التعبير عنهم
بالفقراء اشارة الى زوال الملك والاصار والاغنياء لايقال لفظ الفقراء استعارة لاضافة الاموال
اليهم فيكونون ملاك الاموال فلا يكونون فقراء بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال لان
الاضافة الدالة على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لاينافي الفقر الان فلا يصلح الاضافة
قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقير على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اي زوال الملك
بل الدلالة عليه اقتضاء لان صحة اطلاق الفقراء بعد ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على الزوال
فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء اقول اطلاق الفقراء وان توقف على زوال
الملك لكن لايتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء مزيلا عن ملك المؤمنين موجبا للملك
لهم اي للمستولين الكفار ثابت بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان التعليق

المشتق يوجب عليه المبدء فالاخراج سبب الفقر فتدبر وهذا غير واف فان كون الاستيلاء
مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء
دون الاول فتدبر فالاولى في الجواب ما قال ابي مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق
على امر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم ان يكون جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها
البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا كذلك فان زوال الملك
والفقر معان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الا الاشارة هذا وبعد بقي في الكلام كلام فانه يدل
الفقير مطابقة على من لا يملك شيئا فكون المهاجرين رض غير مالكين ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن
مقصودا بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا موجبا غير مقصود اشارة فافهم
وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون
انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح
جنبا للصائم لا كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى من اصبح جنبا فقد افطر وتقريره على ما هو المشهور
ان الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهن الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر اجزاء الليل وهو يستلزم كونه
جنبا في اول اجزاء الفجر واورد عليه ان حتى غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر اجزاء الليل
لا الاستمتاع بالنساء واجيب بان حتى غاية لقوله فالآن باشروهن الى الآخر بدلالة السياق
فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل فابيح الاشياء الثلثة
الى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا جاز الى آخر الليل جاز اليه بمفهوم
الموافق لكن على هذا كونه من باب الاشارة غير ظاهر وسلك البعض مسلك آخر هو ان قوله تعالى احل
لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الاصباح
جنبا فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا وعلى هذا الاشارة لا ايراد عليه اصلا قيل
اللازم من الآية جواز الوقاع في جزء منه لا في جميعه فان ليلة الرفث مطلقة اقول قد مر ان تقدير

تقدير في للاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه نسخ للحظر المتعلق بالجميع
كما روى ابو داود والبيهقي عن ابن عباس في يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب
على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلعم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشرب
والنساء وصاموا الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله
ان يجعل ذلك تيسيرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم الآية وفي خصر
لهم ويسر وفي رواية البخاري وابي داود والترمذي عن البراء ابن عازب قال كان اصحاب
النبي صلعم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يمسي
وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما وكان يومه ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار
اتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فاطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته
امرأته فلما رأته نائما قال خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلعم
فنزلت هذه الآية احل لكم ليلة الصيام الى قوله من الفجر ففرحوا بها فرحا شديدا وفي الروايتين
نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الاولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة
كما كان محرما فيها لان بارتفاع الحظر يلزم الاباحة الى ان يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا
وسلمنا ان ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا فانه ح يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل
ومنه الآخر فلزم جواز الاصباح جنبا فافهم واعلم ان جواز اصباح الصائم جنبا ثابت
بدليل لا شبهة فيه منها ما اخرج الشيخان ومالك وابن ابي شيبة عن ام المومنين عائشة الصديقة
رض قالت قد كان رسول الله صلعم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من اهله ثم يغتسل ويصوم
ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داود والترمذي النسائي عن ام المومنين
ام سلمة رض سئلت عن رجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلعم يصبح جنبا من
جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي ومسلم وابو داود والنسائي
عن ام المومنين عائشة الصديقة ان رجلا قال يا رسول الله اني اصبح جنبا وانا اريد الصيام

فقال النبي صلعم وانا اصبح جنبا وانا اريد الصيام فاغتسل واصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك
لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فغضب وقال اني لارجو ان
اكون اخشاكم بالله واعلم بالتقوى ومنها الدلالة والفحوى هو ثبوت حكم المنطوق في المسكوت بل
الدلالة على هذا الثبوت بفهم المناط للحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب
الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما لم يتفطن بها
بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ومنشأ
هذا الايراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت لكل بل انفهام المناط وانما
يختلف في حكم المسكوت بخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف
اللغة ان مناط سؤال الاعرابي وجوابه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام هو الجناية الكاملة على
الصوم لا نفس القربية مع الاهل فزعم الشافعي ان الجناية الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط
لا غير وعندنا مطلق الافطار فافهم كقوله تعالى لا تقل لهما اف فان اللفظ لتحريم التافيف عبارة
ويفهم منه تحريم الضرب لاجل ان مناط النهي عنه هو الايذاء وهذا مفهوم لغة فكان هذا منهيا عنه
ومن جزئياته الضرب فيكون منهيا ايضا ولا يجب في الدلالة اولوية المسكوت في تحقق المناط
فيه كما نقل عن الشافعي فانا نعلم قطعا انه انما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية لفهم المناط لغة
واهدار هذا النحو من الدلالة غير لايق اللهم الا ان يجدد اصطلاح بحكم كما اشار اليه بقوله وقيل انه
تنبيه بالادنى في المناط على الاعلى فيه فخرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر
سوى الاربعة كما قيل الاول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عندهم
انهما مترادفان ولهذا اي لانه لا يجب الاولوية في المسكوت اثبتنا الكفارة بعد الاكل في نهار
شهر رمضان عمدا كالجماع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة لتبادر ان مناطها التفويت
للصوم فانه سال الاعرابي وقال هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فرتب عليه و
على آله الصلوة والسلام الكفارة وظاهر انه انما سال لكونه جانيا على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية

الجناية لا دخل فيها لكونه الموطوءة اهلا او وطيها حلالا اي غير زنا وانما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جدا
وهي في الجماع والاكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكي عن الشافعي في قول انها لا تجب
على المرأة مع ان الجناية من كل منهما كاملة وما قيل في توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هي محل الفعل الرجل
فاوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للوطي فعل قطعا فافهم وقد يكون الدلالة ظنية اذا كان المناط
مظنونا او وجوده في المسكوت وذلك كايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص
الخطاء الموجب للكفارة فيه وبنص غير الغموس وهي المنعقدة نعم ان المناط الزجر والعمد والغموس اولى بالزجر
الخطاء والمنعقدة مع احتمال ان لا يكون ثمه الزجر بل التلافي بما صدر به التساهل وعدم التثبت
حتى ادى الى اهلاك النفس المحترمة وبما صدر من الهتاك ما اكره باسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس
لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محو شر دونها محو ما هو اعلى منه كيف نفس الخطاء لا ذنب وكذا
في الحلف على شيء يريد فعله وانما يسري ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا
اندفع ان الخطاء لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر ان الكفارة موضوعة
للتلافي لانها ستارة كاسمها والمناسب للزجر ما يجري عليه من الامام جبرا حتى ينزجر ولا ما يكون
في اختياره الشرعي اتى به والا لا ومن ارتكب القتل العمد او الغموس كيف ينزجر بوجوب شيء لو تركه
عصى فلا وجه فيها للانزجار فافهم وقد يقال الكفارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة فان المراد بقوله تعالى
بما عقدتم الايمان باليمين وهذا عام للغموس والمنعقدة كليهما وسيجيء ان شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام
فانتظر ولما جاز خفاء ما جاز الاختلاف فيها لكن لا يكون فيهم المناط مختلفا اليه فقد خرج ابو يوسف ومحمد
كالائمة الثلثة وجوب الحد باللواطة مع غير الزوجة والامة واما معهما فلا حد فيه عندهما ايضا على
دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة في محل اللواطة قوية فوق
محل الزنا لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوقه في الزنا فهي مثل الزنا في ايجاب
الحد وابو حنيفة جعل المناط لايجاب الحد في الزنا اهلاك نفس معنى فانه في الزنا يكون الولد غير ثابت
النسب فهو هالك وقوة الحرمة تعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الطرفين بخلافها

فى اللواطة وايضا بتنفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار فيكون قضاء شهوة فى غير محل مشتهى

من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها او الى كون المناط المذكور مناطا فتامل وقد سمعت من مطلع

الاسرار الالهية حين اشتغالى بقراءة التلويح عليه قدس سره ان قوله تعالى واللذان ياتيانها منكم

فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما اريد به اللواطة ويؤيده ذكر حكم الزنا

فى الآية السابقة عليه ويشهد عليه صيغة اللذان ومنكم وحكى هذا ايضا عن مجاهد فعلى هذا الظاهر بعبارة هذه

الآية ان لا حد مقدر فيها بل فيها الايذاء تعزيرا وتاديبا وهو مختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب

الحد فيه فعليه بيان انتساخه ودونه خرط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة للعبارة خصوصا

مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم ان ادعاء الدلالة فى نص الزنا وكفارة القتل

والغموس صعب فان فهم المناط لغة هناك ممنوع بل لا يخطر بالبال هذا المناط المذكور الا بعد نظر

ودق فيجوزه العقل تجويزا ضعيفا وفى القياس ربما يكون المناط فيه اظهر من هذا فتدبر وكذا قولهما

بايجاب القتل بالمثقل قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف

لان المناط للقصاص الضرب بما لا يطيقه البدن الانسانى عادة فانه موجب للموت و

الضرب به قصدا آية العمدية فهو والمحدد سواء وقال ابو حنيفة ليس المناط ما ذكر بل الجرح

الناقض للبنية ظاهرا او باطنا والمثقل والكان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا هذا ثم انهما لا

يحتاجان فى اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص

فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك ثم خص منه ما فيه شبهة الخطأ وهى انما يكون بالة

لا تطيقه البدن فى العادة ولا يفضى الى القتل غالبا وسمعت عن مطلع الاسرار الالهية ان

الفتوى على قولهما واما منع الدلالة فعليه ان الحديث المذكور يحتمل ان يراد به لا يقام القصاص

الا بالسيف فليس من الباب فى شئ ولا يقوم حجة مع احتمال فافهم مسئلة جمهور الحنفية

والشافعية على انه اى الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلى واختاره الامام الرازى من الشافعية

وبعض منا ايضا قيل فائدة الخلاف ان الحد وتثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف

بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض شيوخي الذي كان من الثقات انه
لم يختلف في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي لنا اولا انه اي الفحوى
بديهي ولهذا ثبت به الحدود ولا شيء من القياس كذلك اي بديهيا مثبتا للحدود وفيه ما فيه لان
الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعي كونه قياسا جليا ويعترف بكونه مثبتا للحدود وبهذا و لك ان
تمنع الصغرى كيف وربما يكون بعض الدلالات اخفى من القياس الا ان تحرر الدليل هكذا الفحوى
فهم المناط فيه بديهي للعارف باللغة والحاق الحكم في المسكوت نظرا بالخفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك
والحق ان الذي يدعي فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات ولذا لم يعلم
به مشايخنا فافهم ولنا ثانيا القطع بالافادة اي بافادة الفحوى الحكم قبل شرع القياس ولذا كان يفهم
عند من لا يتدين من النهي عن التافيف النهي عن الضرب فلا يكون قياسا شرعيا لانه بعد الشرع
وفيه ان الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع فيجوز كونه قياسا مفيدا قبل الشرع ولهذا اثبته الحكماء
وسموه تمثيلا مع انهم غير متشرعين بشريعة نعم اعتباره اي القياس شرعا انما يكون بالشرع وذلك في
غير الجلي اما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع ايضا ولنا ثالثا ان الاصل في القياس لا يكون مندرجا
في الفرع بحيث ليسري حكمه اليه اجماعا وههنا قد يكون لا تعطه ذرة فانه يدل على ان لا يعطه اكثر منه مع ان
الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات
وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممنوع الاندراج الذي
يوجب الفرعية وليس الذرة فرعا من المال الكثير كذا في شرح المختصر لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت
الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع اصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات
قلت ما نقلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الجزئي تحت الكلي بحيث يكون الفرع منا ولا اياه لعمومه
اقول ليس المناقشة في المقدمة الاولى فقط بل في المقدمة الثانية ايضا من ان الاصل ههنا داخل في الفرع
لان الاصل هو الاقل بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزءا من الاكثر انما هو الجزء الاقل لا بشرط
الزيادة فتدبر اجاب عنه في التلويح بان هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن داخلا فيه حقيقة

لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الاصل في الفرع في بادي الرأي
ممتنع في القياس اجماعاً بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي واشياعه قالوا المعنى الموجب وجوده اي
وجود الحكم الاصل في الفرع لما حكم فيه فثبوت الحكم فيه لاجل المعنى الموجب وهو القياس اقول في الجواب ملاحظة
المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية حتى يكون قياساً كما في القضايا التي قياساتها معها فانها
ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واف اذ النظرية غير لازمة للقياس كيف
وهو يقول انه قياس جلي فافهم واجيب في المختصر ان المعنى بشرط التناول له اي تناول الكلام للحكم المسكوت لغة فان
اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فملاحظة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام لا انه
مثبت للحكم حتى يكون قياساً وتفصيله ان القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال
عليه لغة وعرفاً واما دلالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب المناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان
ومن ظنها قياساً يزعم ان لا دلالة له عليه لغة ولا عرفاً وانما يلزم الحكم لوجود العلة غاية ما في الباب ان
التعليل ووجود العلة ضروريات فصارت قياساً جلياً فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدته
في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلاً وانما يلاحظ لكونه بمنزلة
العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع
وبهذا القدر تم الجواب لكن بزيادة التوضيح قال وثمرة من اجل ان المعنى ليس مثبتاً للحكم بل شرط للتناول
القوي قال به النافي للقياس كداود الظاهري وغيره على ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس الجلي
لم ينكر فقبول المنكر له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس واما عدم التوجه فلانه لا يزيد على الكلام على السند فافهم
ومنها الاقتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وهي في الاخبار يكون بالصدق عقلاً او شرعاً
واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك والا المنطوق المقتضي فيعتبر هذا
المعنى بالمدلول المقدر ما تصحيحاً للمقتضي من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة
وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدماً لتصحيح الكلام وهذا
اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فان ما مر كان متناولاً للمقدر في نظم الكلام ويقدر ان يعتبر تقديره

تقديره اي مايقتضيه النص لانه ملحوظ ضرورة فيتقدر بها فيسقط منه اذا كان عقدا ما يحتمل السقوط شرعا من
الاركان والشرائط فان الضرورة سقطت اياه ولما يحتمل ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط ومن ثمه يستغنى البيع
عن القبول مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال السيد عبدا عتق عبدك عني بالف فقال اعتقت منك فهذا
الامر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحا لامره ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة
ويقع العتق عن الآمر ويكون الولاء له ويتادى به الكفارة ان نوى وعلى ذمته الالف الثمن وفي هذا
كله خلاف الشافعي وزفر ودون الهبة عن القبض اي لا يستغنى الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط
اصلا فلو قال اعتق عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها للتصحيح لانه
لم يوجد القبض فيلغو الامر وان اعتق لا يقع عن الامر الا عند ابي يوسف رح فانه يقول الهبة الاقتضائية
يسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم ولا يعم هذا المقتضى و
لا يخص لانه زيادة ونقصان اي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد ان العموم والخصوص انه
لا يقبل الاستغراق والتناول عدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتباره مستغرق تعين
البتة بل اراد بالعموم عموم يترتب عليه احكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا ان يقال
الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظا للمتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده
فيتقدر لضرورة التصحيح الكان التصحيح باعتباره مستغرق نحو لا اكل تعين والا لا كما في المثال المتقدم
ولا يصح اعتبار العام اولا ثم التخصيص لانه الكان المتوقف عليه امرا فالتخصيص اف والكلام والكان
امرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة فان المعنى هناك مدلول الكلام
وهو ظاهر فيه فيخصص فيحمل الى المخصص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقد وضح ما عليه الامام فخر الاسلام ان المقتضى
لا عموم له والاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشايخنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضا فتامل فيه
وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسال القرية ليس منه فان المحذوف لفظا ارادة المتكلم يدل على
معناه باحدى الدلالات الاربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق
العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو اسال القرية

والاعمال بالنيات ورفع الله عن امتي الخطأ والنسيان وفرقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور اورده المص بقوله
والفرق ان في المحذوف الذي يزعمونه مقتضى ينتقل حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار اليه فانه
لو قيل اسأل اهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال مضافا اليه
بخلاف المقتضى فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور
الحذف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما
لا يتغير بذكره الكلام نحو واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة
عينا اي فضرب بعصاك الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجح عند التعارض ما هو اقدم وصفا
فيقدم العبارة على الاشارة لكون الاولى سوقا لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة
بنفس النظم وبمعناه واما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان ويبقى النظم
سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت
في غير موضع الضرورة وليس من جملته ما اذا عارض الدلالة فافهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقدم عليه لان
هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس كذا قالوا وفيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اصلا كما في الاشارة
على ما يقصد كما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل تامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين
تعارضا وبقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره فلم يتساقطا ولم يبق النظم
سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكالعام
المخصوص واما ما سواها فظاهر انها ربما تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلهم ارادوا ان الدلالات
المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج يورث الظنية فيقدم على القياس كما يقدم العام
والخاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبروا اما الشافعية
فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما والى
مفهوم بخلافه اي الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما فيها دل
اللفظ وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة الدالة على المنطوق وعلى المفهوم

المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضمنا وغير صريح بخلافه اي ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا
فيدل بالالتزام وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعضهم اي فقهية ومنهم صاحب المنهاج ادرجوه
في المفهوم وينقسم غير الصريح الى مقصود من المتكلم دلالة وذلك اي المقصود بالاستقراء اما ان يتوقف عليه
الصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو اثم الخطاء والنسيان
وغيره كما تقدم او يتوقف عليه الصحة عقلا نحو اسأل القرية فان القرية لا تسأل فلابد من التقدير نحو
اسأل اهل القرية او يتوقف عليه صحته شرعا نحو اعتق عبدك عني بكذا فان الامر باعتاق ملك
الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع يسمى دلالة اقتضاء هذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في
المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ
مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ
فلا دلالة عليه وان نسبت الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الاول يدل على معناه
مطابقة وكذا الثاني فافهم واما ان يقترن الكلام بحكم لو لم يكن تعليلا كان بعيدا عن ان يقرنه صاحب تميز
فكيف يقرنه من هو افصح العرب والعجم كقوله اعتق رقبة بقول اعرابي واقعت في نهار رمضان والذي
في الصحيحين فهل تجد رقبة تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد وقرانه
سؤال الاعرابي يدل على انه لولا التعليل كان بعيدا ويسمى ايماء او تنبيها ثم في هذا الحصر نظر فان دلالة
قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة
اقتضاء ولا ايماء ولا تنبيها مع انه مقصود فالاولى ان يقال ان يتوقف اولا وينقسم الى غير مقصود
ويسمى اشارة ومثلوا بقوله صلعم انهن ناقصات عقل ودين فقال ما نقصان دينهن فقال
تمكث شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصلي فانه يدل على ان الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما فان
الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلوتهن نصف العمر ان يكون زمان
الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوما في زمان الحيض كذلك الا ان الحيض لما وجد
اقل منه قطعا علم انه اكثر مدته والطهر لما وجد اكثر منه علم انه اقل مدته وانما اخر هكذا مبالغة في بيان نقصان

الدين هذا وجوابه اولا فلان الحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم نجده قال ابن الجوزي لا نعرف
وعن النووي انه باطل والذي في الصحيحين عن ابي سعيد قال خرج رسول الله صلعم في اضحى وفطر الى المصلى فمر
على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن
وتكفرن العشير ما رايت ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم من احديكن قلن
وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن
بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى فذلك
من نقصان دينها وليس في هذا الشطر واما ثانيا فما قال الحمو وهو انما يتم اذا كان الشطر بمعنى النصف
كما مر وهو بعيد بل باطل لان ايام الاياس والحبل والصغر والاولى اسقاطه فان الصغر لا دخل له
في نقصان الدين فلا اعتداد به لا حيض فيها فلا يمكن ان يكون زمان الحيض نصف العمر ولكان
مدته خمسة عشر يوما وايضا ان استيعاب المدة نادر جدا فلا يصح الابتناء عليه بل الشطر هنا
بمعنى البعض وهو شائع بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس شطر الشيء بعضه وجزؤه وح
لا وجه للاشارة المذكورة واما ثالثا فلو سلم ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله الصلوة
والسلام اقل مدة الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام ولياليها رواه الدارقطني وغيره الرواية وان
تكلم عليه لكن حسن بطرق كثيرة كما في فتح القدير والصريح مقدم على الاشارة فافهم والمفهوم اما
مفهوم موافقة وهو دلالة النص وقد مرت ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم المخالفة وهو ثبوت
نقيض حكم المنطوق نفيا كان او اثباتا للمسكوت بل الدلالة عليه ويسمى دليل الخطاب وشرطه
اي شرط تحققه عدم ما يوجب التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن المسكوت والموجب سواه
كظهور الاولية والمساواة اذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم
بالدلالة او القياس وخروج الكلام مخرج العادة فان الظاهر التكلم على حسب العادة لا لنفي الحكم
وكونه جوابا للسائل عن حال المذكور اذ ح الغرض مطابقة للسؤال وجهل التكلم بحال ما لم يذكر فلا يدل
على النفي اصلا للتخصيص بالذكر وغير ذلك من الفوائد وهو اي مفهوم المخالفة اقسام منها مفهوم

اقسام المفهوم

مفهوم الصفة وهو ثبوت نقيض الحكم المنطوق بما لا يوجد فيه الصفة من افراد الموصوف
قال الشافعي واحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الحنفية والقاضي ابو بكر والامام الغزالي
حجة الاسلام كلاهما من الشافعية والمعتزلة وهو المختار ومحل الخلاف الدلالة لغة يعني ان التركيب
لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة اخرى عندهم خلافا لنا وقد يتوهم ويقال انه موضوع او مستعمل
استعمالا شائعا لا لنكات البلغاء فانه لا نزاع في انه قد يقصده البلغاء احيانا لا ان البلغاء
يقصدون دائما عند عدم الفائدة الاخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه
ولم يظهر له فائدة اخرى بليغا حتى يرد ان كلام الشارع في اعلى درجة من البلاغة فيلزم ان يكون
المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ لنا اولا اقول دلالة المفهوم
نظرية مجهولة ابدا ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة
اما المقدمة الاولى فلانها ههنا موقوفة على عدم اخرى اتفاقا وهو مجهول ابدا فان الفوائد عددها
غير معلومة حتى يعلم انتفائها سيما في كلام الشارع فان العقول يعجز عن الاحاطة بفوائده ان قيل
ربما يظن عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم قلت
هذا الظن اي ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولا بل ينتفي
المفهوم من الاصل ولك ان تقول الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم
كلاما هو موهما للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام
فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ الظن تبعا بان يتكلم الافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن
عدم الفائدة والفائدة المعينة الاولى وتشترط للمفهوم الثاني فافهم ولك ان تجيب عن اصل
الايراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء
او يظن ثم من الكثرة بها لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع باسرها الا نادرا ولا اقل من الفائدة التعبير عن المحكوم
عليه بالموصوف والصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد ان مقصودهم
ان الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة اخرى

يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه
او متعلق به لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم اصلا فتدبر ولنا
ثانيا ترك المسكوت محلا للاستدلال بالاصل او تركه محلا للاجتهاد والنظر بالقياس على المنطوق او على
غير فائدة لازمة لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بالمرة
فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم ثابت ومدلول الكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد
فاحتمال الفوائد الاخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير واف فانه لو سلم
ان مقصودهم ذلك مع ان اعتبارهم تنبو عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان
الحقيقة لا يتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو كلام ما عن واحد منها فلا يخلو كلام ما
عن الصارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا فافهم ولا تزل فانه مزلة ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في
الخبر لان العلة المذكورة عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة
لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر قال في الحاشية مع كونه مكابرة
قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء هذا والحق انه لا مكابرة فيه
فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيها وهذا
صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعى الاجماع على عدم المفهوم في الخبر لو صح تم الكلام واجيب بان
في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار العدم للحكم خارجا وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم
عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت
بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكوة هو قوله اوجبت فاذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى
الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فانتفى الفرق بين الخبر والانشاء فالملازمة
ممنوعة قال ابن الحاجب هذا وقيل ورد بانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه لا لكونه محكوما بنقيض
الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وبه نقول ايضا فانه قول ببقاء
المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا او استدل اولا بانه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل او النقل والعقل

٢٨٦

والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او بالاحاد ولا تواتر ههنا حقيقة
ولا حكما كالاجماع او كاستقراء رفع الفاعل اتفاقا بيننا وبينكم وايضا لو كان كذلك لم ينكره الايمة ذو اليد
الطولى في الاستقراء والتتبع والاحاد لا تفيد في مثله لاشتراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم
التواتر وهو مكابرة والانكار الوضع مقطوعا بل يكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف
كما هو شان سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع اجيب لا نم ان الاحاد لا تفيد بل تفيد القطع
لقبول الاحاد عن الاصمعي والخليل مثلا في وضع الالفاظ اقول الاستقراء الصحيح دل على ان وجه
اصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتركيب المتعارفة عند الاحاد من العوام والخواص وهذا
لان كل احد يتكلم بهذه التركيبات وتفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد
معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التركيب القليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون
قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط فمثله لا يقبل الاحاد البتة بل لا يبعد ان يقطع بخطاء الواحد
الناقل وان قبل في المواد الجزئية بجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف
عند الكل فلو كان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا يقبل فيه الاحاد فافهم فقد
ثبت المطلوب باقوم حجة لا يدحضها شبهة قيل في حواشي ميرزا جان الاستدلال بهذا الوجه على نفي
المفهوم غير صحيح ويقال دليلكم على النفي اما عقلي وهو اي العقل لا يستقل او نقلي الى آخره اي فاما متواتر
حقيقة او حكما وليس كذلك او احادي ولا يكفي في مثل هذا وهذا الايراد نقض اجمالي ويمكن ان يحرر معارضة
بان القول بنفي المفهوم بط فان المقام عليه عقلي او نقلي الخ اقول دليلنا عقلي مع نقلي قاطع واذا فرض
ان لا علة له اي للوضع الا النقل المتواتر فبعدمه اي التواتر يعلم عدمه بالضرورة وههنا معلوم قطعا
ان لا تواتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة له اصلا اذ علتها ليست الا المتواتر فحسب وهذا ليس باستقلال
للعقل حتى لا يقبل بل دوران مع النقل وهو غير منكر تدبر فانه لا يتجاوز عنه الحق واستدل ثانيا لو
صح المفهوم لما صح ادّ زكوة السائمة والمعلوفة لا مجتمعا اي في جملة ولا متفرقا في جملتين لان وزانه
ح وزان قولك لا تقل له اف واضربه في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله ادّ زكوة السائمة يدل

على عدم وجوب زكوة المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبهما كما ان لا تقل لهما اف
تقتضى النهى عن الضرب واضربه امر به واجيب بانه ان مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة
القطعية وذلك ان مفهوم الموافقة وظنية هذا ان مفهوم المخالفة ويعمل الضعيف مع القوى الذى
منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوى وذلك ان تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولا للكلام
لفهم المنافيان فى المثال المذكور والكلام احدهما الظنية كما يفهم المنافيان فى ما اذا تعارض المنطوقان
احدهما ظنى ثم يترك الظنى وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتامل فيه و استدل ثالثا لو ثبت
المفهوم لثبت التعارض لثبوت المخالفة بين المفهوم او المنطوق والمفهوم الآخر كثيرا كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا
اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو مخالف للنصوص المحرمة للربوا القليل
الخ وهو اى التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقيم فبعد صحته كان دليلا
معارضا لدليلكم لظنيتهما فيتساقطان فلا يثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما
مطلقا فانه يكفى فى المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الحجتين المتساويتين فى القوة حتى يرد ان وجوه
التعارض كثيرا غير بين او التعادل فى حيز الخفاء فافهم واجيب بانه منقوض بحجة خبر الواحد فانه لو كان
حجة لوقع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقيم يكون معارضا لدليلنا
فيتساقطان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بينة الخارج مع بينة
ذى اليد مع انهما تعارضان فيتساقطان ويبقى المدعى فى يد ذى اليد على الاصل والحال بعد قيام الدليل
يعدل عن مقتضى الاصل فتدبر هذا والجواب انه فرق بين ما نحن فيه وصورتى النقض فانه لم يقم ههنا دليل
دليل خارج عن الدخل حتى يعدل لاجله عن مقتضى الاصل بخلاف حجية خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قطعى لا مرد له
فيخرج عن قاعدة الاصل واما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذى اليد بل بينته لا تثبت شيئا فوق ما
يثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا لو قطعنا بينهما اذا كانت بينة ذى اليد على النتاج لوجود التعارض
وترك المدعى فى يد ذى اليد كما عند بعض المشايخ او يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع
ما قال البعض فليتامل فيه واستدل رابعا بان المفهوم لو كان لكان واحدا من المطابقة والتضمن والالتزام

الالتزام وليست باحدى الدلالات الثلث واجيب بانه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة
ولا يكون منطوقا لانها ليست على المذكور وفي المنهاج التزام الالتزام لان المسكوت غير موضوع له
وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق وجوابه انه كما روينا سابقا ان
بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق وهو بعيد عن التمام ايضا
لان النفي عن المسكوت ليس لازما ذهنيا وانما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم العقلي حتى
لا يكون دلالة العام على الجزء حينئذ استعمل في معناه التزاما وهو بعيد في هذا الفن بل الالتزام ما
ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا او عرفيا او عرضيا ويفهم بعد التامل كما مر في امثلة الاشارة
الخفية والمفهوم لازم عرفي ان لم يكن هناك فائدة اخرى ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل
العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع الا ان صاحب المنهاج يجيزه فافهم وقد دريت ان كلام
الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه معنى التزاميا فافهم مثبتو
المفهوم قالوا اولا صح عن ابي القاسم ابن سلام وهو مشهور وفي البديع ابو عبيدة بالهاء وهو من
المشترك قيل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل لا تنافي لجواز فهم كليهما فنقل
الامام عن واحد وفي المشهور عن الاخر فهمه من قوله صلعم لي الواحد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وفهم
منه ان غير الواحد لا يحل عرضه وعقوبته وصح فهمه من قوله صلعم مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس ظلما
وكذا عن الشافعي صح فهمه وهما امامان عالمان باللغة فالقول قولهما والجواب اولا ان الفهم في المثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لعل ادراك فهمه منهما في هذا المثال الجزئي لان الوصف مشعر بالعلية
والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم المطل فبانتفائه ينتفي الحكم
وليس هذا باللغة ولك ان تقول ان الايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة كحديث المسلم من سلم
المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما اخرج الايذاء في المديون الواجد وفي المطل
ورد صولا الى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فبقي اصل الحرمة وعلم بهذا تخصيص
الواجد والغني لان الغني حكمه بخلاف ذلك لا لان التوصيف يدل على نفي الحكم هذا لكن اتباع الامام

الشافعي نقلوا عنه انّ الافهام بمفهوم الصفة لا باصل الوصف فلا تمشّي هذه الوجوه للافهام من قبله واما قول
ابي عبيدة حين قيل له المقصود من حديث لأن يمتلئ جوف احدكم قيحاً خير له من ان يمتلئ شعراً
ذم الشعر او هجاء رسول الله صلعم اياه لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى فان قليله كذلك فليس فيه
ايضاً دليل على فهمه بمفهوم بل الظاهر غرضه ان المذموم هو الامتلاء واما سوقه القليل فمسكوت عنه فيبقى
على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقاً لا ذم الكثير والسكوت عن القليل للمعنى المذكور والقول
بانه تجويز مجرد ولا يقدح الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف ممنوع كيف لا وقيام احتمال
الخلاف يقعد الحجة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ثم لا بد من دليل والجواب ثانياً عورض
بما صح عن الاخفش من الاخافش الثلثة ابي الخطاب عبد الحميد شيخ سيبويه وابي الحسن سعيد بن
مسعدة صاحب سيبويه وابي الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة
كذا في الحاشية والظاهر انه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل والامام محمد ابن
الحسن الشيباني من انه لا مفهوم للصفة وهما امامان في العربية قال الامام محمد ترك ابي ثلثين الف درهم
فانفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان لجده وكمال سعيه في اكتساب
العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضاً فلا حجة في فهمهما ولو ادعي السليقة في ابي عبيدة والشافعي
او العلم البالغ فيهما للعربية وقوة صحة النقل عنهما فالشيباني الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه
قوي اصح متواتر لكثرة الاتباع له بل الامام الشيباني اولى لتقدم زمانه عليهما فان الامام محمد ولد سنة اثنين
وثلثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفاة
الامام الهمام ابي حنيفة رح كذا نقل الثقات ونقل المصنف عن التقرير انه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي
سنة اربع ومائتين وتوفي ابو عبيدة سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين او ثلث وستين
كذا في التيسير في تاريخ ابن خلكان قاله البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلث وعشرين
ومائتين وابو عبيدة معمر مات سنة تسع او احدى عشر او ثلث عشر ومائتين ثم لو كان ابو عبيدة معمراً
كما نقل عن الامام الحرمين فاي سنة لم يسمع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج العبادة بالله في تاريخ ابن

ابن خلكان انه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الارض خارجي اعلم منه واما الامام محمد فامام
في التقوى وفي عالم العلم فافهم ولاريب لاحد في ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب بغيره
في زمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تاليف علم النحو والصرف وقد روي تلمذه بماله نقل بعض
الحنفية تلميذ الشافعي له وبعض الشافعية يشدد والنكير عليه وقال ابن التيمية والذي صح مناظرته اياه
في كثير من المسائل ولعله لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوايد عظيمة وقد رات
في مسنده الرواية عنه والله اعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم و
الكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لايصح بحال فافهم والجواب ثالثا انه سلم فيهما فالحجة فيه
مالم يثبت الاجماع فلعلهما انما قالا بنا على مذهبهما اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما اياه مذهبا وايضا
بان المثبت اقوى من النافي لان الوجدان للدلالة حين الاستقراء يدل على الوجود قطعا كما في ساير
الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الا ظنا لعدم الاستقراء التام ولا يفيد القطع فقول ابي عبيدة
والشافعي اولى من قول الامام محمد والاخفش اقول الدلالة هي الوجه ذهنا بتوسط الدال والكلام ههنا في
الدلالة نوعا لان المختلف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على اللزوم لا اذ وجد
المستقرء بعض التركيبات بل الاكثر غير دالة فعدم الدلالة الشخصية قطعا وعدمها شخصا يدل على عدمها
نوعا قطعا لان كلما هو ليس نوعا فهو ليس شخصيا لان النوع موجود في الشخص ولا عكس اي لا دلالة
شخصا على وجودها نوعا لاحتمال ان يكون للخصوصية مدخل فعدم الوجدان يدل على العدم قطعا فيكون
النافي ههنا اولى من المثبت ولا اقل من ان يكون مثله فافهم نعم في الدلالة شخصا لا يدل العدم على العدم
الا ظنا لعدم الاحاطة بجميع الاستعمالات للفظ المشخص فيجوز ان يكون والا في بعض الاستعمالات
ولم يتنبه عليه المستقرء واما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ بهذا اصلا لان قلما يخلو الكلام من جزئي
من جزئياته فافهم هذا الكلام متين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم
الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات والا علم ان لا
دلالة له وضعا فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في اطلاق في استعمال فالاولى ما قال الشيخ ابن الهمام

ان لا اولوية للمثبت في نفات الدلالة الوضعية لان النفي ايضا عن دليل هذا وتامل فيه وقالوا ثانيا لولا
المفهوم مفهوم الصفة لخلا التخصيص بالوصف عن الفائدة لانه لا فائدة غير المفهوم بالفرض فان الكلام
فيه فلو لم يكن مفهوم ايضا خلا عن الفائدة قطعا وذلك لا يجوز في كلام البلغاء من الاحاد فالشارع
احدر لعدم الجواز في كلامه وهذه الحجة عندهم من اقوى الحجج والجواب اولا ان هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة
وقد كان مدعاكم ذلك اذ رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على
ف وما صوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا ينتج مدعاكم لا انا نسلم الدلالة
بلاغة واتخاذه مذهبا حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة
لانهما في اعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم والجواب ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات
الوضع بالفائدة وقد نهي عنه كما تقدم وبهذا اندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة لافادة الحكمين فهذا
اولى مما فيه قلة الفائدة ووجه الاندفاع ان هذا ايضا اثبات اللغة بالفائدة واما دفعه بلزوم الدور
بان تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو اثبت المفهوم به دار البتة فمدفوع لاختلاف
بين الموقوف والموقوف عليه عقلا وعينا فثبوت المفهوم عقلا اي العلم به يتوقف على العلم بتكثير
الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الان وهذا كله كالعلة
الغائية فان المعلول يتوقف على وجودها ذهنا وهي يتوقف على وجودها العيني قيل في تقدير الاستدلال
انه ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كلما لا فائدة سواه تعين بالارادة وكان
جملة المفهوم قلنا هذا ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النفي عن المهرة وتفصيله ان اراد به
ان الاستقراء دل على ان المفهوم يراد عند عدم ظهور المعارض وهو الفائدة الاخرى ففيه
لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة مع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها
فائدة اخرى مشكل بل عسى لا يوجد واقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على
ان ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق واما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم
في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد

الفوايد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوايد كلها في موارد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ واخرى صارفة تحكم محض وما يقع الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زايد يكون محطا للحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة ايضا قيد زايد فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو اريد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من الجمهور الذين لا اعتداد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر واما فهم بعض الجهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا حجة فيه ان ارادوا به ان الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد ان الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحد فلا يخلو الكلام عنه وان اريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فافهم واستقم فقد بان لك بانه وجه ان الحجة منقطعة لا تصلح للحجية والجواب ثالثا ان الخلو عن الفائدة ممتنع اذا الاستفسار بالغلبة وغيره مما مر من الاستدلال بالاصل واخفاء حال السكوت وتركه محلا للاجتهاد وغير ذلك من الفوايد فلا يلزم من انتفائه المفهوم انتفاء الفوايد مطلقا والجواب رابعا النقض بمفهوم اللقب اذ المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا ايضا بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكفي التعبير بالموصوف قلنا في اللقب ايضا ان ما وراءه من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فيحسن التعبير بلقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ويعرى التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره ايضا مشاركا في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا يختل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن في الموصوف ايضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا

والجواب خامسًا ان الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف قطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم الوصف المفهوم لا يعري عن الفائدة مطلقا واعترض عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس ما عدا محال الوصف واخلا فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكوة في الغنم زكوة لا سيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولك ان تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة والكل رما عداه مشاركا له فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان مجملا لان يتوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصا في الحقة فيقيد بالصفة ليكون نصا فالمقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم زكوة حصل الحقة لكن لم يكن نصا فيه لاحتمال تخصيصه بالعلوفة فقيل في الغنم السائمة زكوة للتنصيص في الحقة فافهم وقالوا ثالثا لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولولا الفهم لنفي الفضل عن غير الحنفية لما نفروا فعلم ان التركيب دال عليه اقول الاولى ان يقال لو قيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية ليلا يرد على المشهور ان نفرتهم بحسب اعتقادهم بالمفهوم فلا يثبت به في الواقع لكن يرد مثله على الغير بان نفرتهم لكون الكلام صادرا ممن يرى المفهوم فيكون قصده اليه لان المفهوم ثابت في الواقع والجواب بانه ان النفرة لتركهم على الاحتمال في الفضل والسكوت عن حالهم لا لانفهام ذمتهم وهذا النفرة كما تنفر عن التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم لا لان التعظيم متعين وقالوا رابعا قال عليه واله واصحابه الصلوة والسلام لازيدن على السبعين فيما روى الطبراني حين هم بالصلوة على عبد الله بن ابي ابن سلول راس المنافقين وقال امير المؤمنين عمر رض اتصلي عليه وهو منافق وقال الله فيهم ان تستغفر لهم سبعين فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سازيد على سبعين ففهم عليه واله واصحابه الصلوة والسلام ان ما زاد على سبعين بخلافه في الحكم لما كان فهم واحد من اهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلعم فان قلت لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة فثبوته يستلزم ثبوته والجواب لانم ان النبي صلعم فهم ان الحكم ما زاد بخلافه بل هذا منه تاليف بدليل ان الحكم في سبعين وغيره لانها للمبالغة والمعنى ان تستغفر لهم

لهم مرارا كثيرة فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا اعلم انه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفى عبد الله بن ابى
ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى رسول الله صلعم فسأله ان يعطيه قميصه يكفن فيه اباه فاعطاه ثم سأله ان
يصلى عليه فقام رسول الله صلعم ليصلى عليه فقام عمر فاخذ ثوب رسول الله صلعم فقال يا رسول الله تصلى
عليه وقد نهاك ربك ان تصلى عليه فقال رسول الله صلعم انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلعم فانزل
الله عز وجل ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم
فاسقون فنحو قلوب الاذكياء المحافظين على الادب لانه لو كان الصلوة ووعد الزيادة على سبعين
للتأليف فقط وقد قال امير المؤمنين نهاك يلزم العصيان واخفاء المراد من الآية وشان الرسول
صلعم برى عنهما ولو لم يكن للتأليف بل كان المراد وهو العدد المخصوص فمع انه يأتي سياق الآية
وما في سورة المنافقين سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم لم يجز
وعد سازيد على سبعين ولم ينفك الاستغفار لكن ايضا دل الآية النازلة بعد هذه الواقعة انه مات
كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان الف مرة وايضا يلزم فضل هذا المنافق على اهل بدر الذين
هم خيار الامة فانه ما كبر عليهم ازيد من السبعة والزيادة على الاربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد زاد
بكثير عليهم فلاجل هذه الشبهة حكم الامام حجة الاسلام راس المتأدبين بعدم صحة الحديث وكذا
قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان الحق ابداء الانقطاع باطل لا كلام على السند
لكن يخدشه ان اسانيده قد تكثرت بحيث لا يبعد لو ادعى الشهرة والذي عند هذا العبد في هذا المقام
ان منع امير المؤمنين عمر رض كان مبنيا على زعمه ان قوله تع استغفر لهم او لا تستغفر لهم للتسوية والحق
من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فاجاب عليه وآله الصلوة والسلام بانه للتخيير كما قال
خيرني الله تع وقوله سازيد على السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا كثيرا وهذا مبالغة
في جواب امير المؤمنين يعني لما خيرني الله تع فاختار الاستغفار ولا اقبل قولك بل استغفر مرارا
كثيرة والكافر لا ينفعه وليس هذا متعلق بالآية والمراد فيها من السبعين الكثير ايضا يعني لا يغفر الله

وان استغفرت مرارا وانما اختار الاستغفار والكلام فيه لما فيه من التاليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق وكيف ينتفع مع انه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة ان يختار ما كان مناسباً رحمة ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المومنين على سر الامر فقال انه منافق فلا يليق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يلتفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى على لسانه الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى راى امير المومنين عمر وراى انه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل النهي فنسخ التخيير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلعم لابي طالب حين مات كافرا مشركا يا عم لاستغفرن لك ما لم انه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي الآية ترك كما روى في صحيح البخاري وهذا لانه كان على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجب الاستغفار وعلى هذا لا وجه للانقطاع الباطل والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ولو سلم الفهم يكون حكم الزائد بخلافه فبناء على الاصل لان الاصل في دعائه عليه وآله الصلوة والسلام الاجابة الا الدليل قد عدم في الزائد على سبعين وهو الينا وعلى الاصل اصل مناصل في هذا الباب فافهم والله تعالى اعلم ومنها مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وهو كالصفة اي مفهوم الشرط كمفهوم الصفة وقيل هو اقوى منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من مشايخنا لنا ما تقرر عقلا وعرفا ان رفع المقدم لا بد على التالي كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط وذلك ان تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة الا فيما يكونان مثبتا وبين مستحيلين عرفا او عقلا ولا استحالة فيه واما لو كان المفهوم

المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص والاعم وسنشبع عنه بينة فافهم شبهوا مفهوم
الشرط قالوا اولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم ولا يخفى انه اشتباه اشتراك الاسم
اذ الكلام في الشرط النحوي ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلي او الشرعي الذي
يتوقف عليه المشروط على انه ربما يكون الشرط شرطا لايقاع الحكم من المتكلم لا لثبوته في الواقع فلا يلزم من
انتفائه انتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانشاء انتفى الحكم اذ هو المثبت
لا غيره قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر
مثبت للحكم ينتفي بانتفائه العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر ثبت الحكم به لا بهذا الانشاء
فافهم ولما كان هذا اشتباها تعدلوا منه الى ان المستعمل في السببية اي سببية الاول للثاني غالبا والاصل
عدم التعدد في الاسباب فينتفي المسبب بانتفائه غالبا وهو المفهوم قلنا لا نم استعماله في السببية غالبا
فانه كثيرا ما يستعمل في الملازمة والمتضايفين مع انه لا سببية للاول ولو سلم استعماله في السببية غالباً
فهذا ليس باللفظ ودلالته حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلولا للكلام بل هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم
اصلي اي ليس من هذا الدليل وان كان ثابتا بدليل آخر لا لغوي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا ينسخ اي لا يجوز
تاخير المخصص او لا يخص ان جوز قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات الآية خلافا للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح
الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية كما كان عنده حكما شرعيا خص من عموم
حل النساء واما عندنا فهو عدم اصلي بالنسبة الى هذه الآية اي انها غير مثبتة لحلها فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا فتدبر
وقالوا ثانيا قول يعلى بن امية لعمر امير المؤمنين رض ما بالنا نقصر وقد امنا رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي
قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس
فقال عجبت مما عجبت فسالت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم
امير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف
وسال والجواب عدم تسليم فهمه من اللفظ وجواز بقائه اي بقاء الصلوة في زعمه على الاصل وهو الاتمام

لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الاصل فان قلت فقد روى البخاري عن ام المؤمنين عائشة رض
فرض الله الصلوة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر
فالاتمام ليس اصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم ان مذهب ام المؤمنين عمر ذلك و اغمض عن ظاهر
الآية فمن كلام ام المؤمنين انه اقرت فيما شرعت فيه القصر وكنى عنه بالسفر لانه موضع القصر ففهم ام
المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين يتعلق بالخوف ففيما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الاربع
فعجب فان بعضهم حملوا الآية على صلوة الخوف وعزي الى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا
رواية النسائي عن ابن عبد الله بن خالد بن اسيد انه قال لابن عمر كيف تقصر الصلوة وانما قال عز وجل
ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن اخي ان رسول الله صلعم اتانا ونحن ضلال
فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلعم امرنا ان نصلي في السفر ركعتين فتدبر مسألة التعليق
هل يمنع السبب عن السببية او الحكم عن الثبوت فقط لا السبب عن الانعقاد واختيار الحنفية الاول
والشافعية الثاني والقاضي الامام ابو زيد والامام فخر الاسلام بنيا عليه مسئلة مفهوم الشرط وقرر
صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء بانه لما قال الشافعية ان الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط
يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عندهم وعندنا لما منع عن السببية وايجاب الحكم عند
عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم
اصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعي الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية
مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية الجزاء والجزاء الذي جعل سببا شرعا للحكم هل سببيته
بالتعليق اولا بل يمنع التعليق عن الحكم فقط فاين هذا من ذلك وهذا لا توجه له فان الشيخين الامامين لم
يدعيا ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل مقصودهما انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي
هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافا الى الشرط فصار مدلولا له وليس فيه غلط من معنى السبب اصلا فالصواب
ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التغليط ان مسئلة مفهوم مسئلة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة
على انتفاء الحكم عند انتفائه اولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل يبطل سببيته

سببية شرعا بالشرط والتعليق ام لا فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك ان تقول
بطلان السببية او المنع عن حكم السبب انما يتاتى في الانشاءات التي جعلت اسبابا شرعا وسلم مفهوم
الشرط يعم كل تعليق جزاء كان او انشاء فلا يصح التفرع ولك ان تقول انه لو سلم بطلان السببية كما هو
مزعوم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وان
ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء اولا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية
وانتفاء الحكم بمنع الشرط فلا يلزم ان الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط اصليا ويكون بقاؤه بوجود المانع ولا ينفع الذهاب اليه فتدبر ثم لك ان تقول في تقرير الكلام ان
الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه بتقدير وجوده واخرج
تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص الشرط فافاد
حكما مخالفا لغة كالاستثناء الا انه المفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فالجزاء
مع الشرط يفيد حكما مقيدا وما وراءه مبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيدا بمنزلة الجزء او
الظرف والحال او كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا لحق المغير بمغير كان مبقى الكلام موقوفا فعلى
هذا بناء خلافية مفهوم الشرط على ان الشرط عنده هو بمنزلة الاستثناء وتقديرات ما وراءه عن الحكم الجزائي و
كان الجزاء عاما لغة او ان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه
لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات
الشرطية ما جزاؤه سبب شرعا لحكم آخر ولم يكن سببيته الا لافادة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيدا لحكم
عام لغة وعرفا على الشافعي فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فمنع تاثيره عليها واما عندنا
فلما لم يفد الا حكما مقيدا لم يتحقق سببيته قرر الكلام في هذا المقام وعبر عن الشيء بملزومه وفي كلام فخر الاسلام
اشارة جملة جلية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بالشرط
ينفيه عما قبله وبعده على اعتبار انه لولاه لكان موجودا كقول الرجل لعبده انت حر موجبه وجود الحرية صفة
للعبد فاذا قال ان دخلت الدار وتعلق اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله انت حر ثبت ان التعليق

كما يوجب الوجود عند الشرط اوجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماؤنا رحمهم الله تعالى فانهم قالوا
ان الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل باعدامها لا في
احكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء
فقوله على اعتبار انه لولاه لكان موجودا اراد به ان قوله بافادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار
الشرط كالاستثناء ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل
وجود الشرط واما الامام فخر الاسلام فقد اجمل اولا اجمالا تاما وقال حاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد
سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي هو مؤخر ثم بعد تفريع الخلافيات اشار الى ما قلنا بقوله
في المستند لان الشافعي قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط مقدما ما وجب
وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا يعني انه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا بالثبوت الحكم على جميع التقادير
في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر
الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لذكر بعض التفريعات كما هو دابها
الشريف ومقصودها ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر هذا غاية للتقرير لكن بقي بعد فيه تامل فتامل
ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته
في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلا مملوكا ولا يصح عنده بل يبطل
لانعقاده عنده سببا في الحال وهو المحل غير مملوك فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط ويتفرع عليه
تعجيل النذر المعلق نحو ان قدم ولدي فعلي صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النذر سببا للوجوب
الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه اداء قبل وجود الوجوب الوجود وعنده لما انعقد سببا في الحال
وانما الشرط مانع عن وجوب الاداء لانفكاكهما في المالي عنده صح التعجيل به كالزكوة قبل الحول ويتفرع
عليه ايضا تعجيل كفارة اليمين اذا كان ماليا قبل الحنث فعنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين
سبب وقد وجد السبب فوجب في الذمة وان لم يكن واجب الاداء للانفكاك المذكور صح الاداء
قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء

او او قبل وجود السبب وفيه بحث فان التفرع في حيز الخفاء فان الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية
ام لا والحنث ليس شرطا نحويا وما اجيب ان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى ان حنثتم
فكفارته اه فصارت معلقا بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لايجاب الكفارة ام آخر الحكم فقط
ففيه تعسف ظاهر وكذا ما اجيب ان قول الحالف والله لافعلن كذا في قوة ان حنثت فعلي الكفارة
بل الحق انه ليس متفرعا وانما جيء لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع على ان اليمين سبب للكفارة كما ذهب
اليه هو او الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المال بما
ذكره وعندنا قبل السبب فلا يجوز فافهم اقول الاشبه ان هذه المسئلة من منع تعليق السببية او الحكم
مبنية على ان صيغ العقود والفسوخ هل هي انشاءات ام اخبار يقتضي الانشاء الذي هو موجب للحكم حقيقة
وانما يقتضي الانشاء لكونه حكاية عنه فمن قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود
الصيغة في الحال وهو الانشاء وهو السبب لوجود العقد ومن قال بالثاني كمشايخنا الكرام فلا وجود للسبب عنده
وهو الانشاء الموجب لانه انما هو كان مثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب
الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود
الملزوم لا غير الا ترى يجوز التعليق في الممتنعات مع انه لا وجود للجزاء اصلا فتفكر وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع
الشافعية الذاهب الى الانشائية فان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون
مجمعا عليه بل سببية في الحال انما هو في التنجيز واما في التعليق فيجيء الخلاف فعندنا لا سببية خلافا لهم قال
مطلع الاسرار الالهية انه سيجيء ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكاية عن طلاق
يعتبره المتكلم عند التكلم بها وبهذا الطلاق المعتبر الايقاع فالمتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة اولا
ثم يتكلم فقد تحقق الحكم عنده في الحال وهل هو سبب ام لا وذلك خفية ان يقولوا قد انعقد سببا لكن تأخر الحكم
للتعليق فلا ينفع للحنفية الذاهب الى الاخبارية ثم انه يمكن ايضا الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات
عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه او عن الايقاع الذي يوجد في ذلك الوقت
فلا ينفع الاخبارية فافهم وفي التلويح والتحرير هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا مبنية على اختلاف

واقع في الشرطية فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال فمعنى ان
دخلت الدار فانت طالق انت طالق وقت دخولك الدار او الحال انك داخلة الدار
قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا لم يذهب اليه واحد من اهل العربية الا صاحب المفتاح
فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط اخرج الشرط والجزاء عن الكلامية
والافادة للسكوت وقال اهل النظر الحكم بينهما وهو حكم تعليقي يخالف حكم الحمليات ويجعل الشرط
والجزاء جزأين للكلام احدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به فقال الامام الشافعي الاول
المنسوب الى اهل العربية فذهب الى السبب منعقد الان لوجود الحكم بالطلاق الان والعدم عند
العدم اي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال والظرف افاد
الجزاء الحكم على كل تقدير الشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط
فصار حكما مفهوما منه وصار شرعيا ايضا لكونه مدلول الكلام ومال ابو حنيفة الى الثاني فهو مع الشرط
افاد حكما تعليقيا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط واذ قد افاد حكما
تعليقيا فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على
هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال الى مذهب اهل العربية كان الجزاء عنده مفيدا للحكم على جميع التقادير
والشرط خصصه فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل
على حكم اصلا وانما المفيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم يبقى اصليا كما كان هذا حاصل كلامه
وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بافادة الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير
وجود الشرط فيه فيلزم بصدقه تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فهذا فاسد فان الجزاء ربما يكون مستحيلا
مع كون الشرطية مستعملة عرفا ولغة فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق وكيف يقول امثال هذا الامام
الهمام ذو اليد الطولى في العلوم وان اراد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية
التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية
فما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا ما يلزم من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك فلا نم ان

ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء ح مقيد بالحال او الظرف
واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل
يبقى على ما كان نعم لو بني على انه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيدا
لعموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يخفى لا تمامية كون الجزاء حينئذ والشرط بمنزلة الحال والظرف
واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول اهل المنطق ايضا لانه سلم ان
المجموع مفيد للحكم تعليقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط ام لا ولا يلزم تعين احدهما
فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تاملت علمت ان هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر المطلب الثاني
تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره انه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا الحكم
تعليقيا لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو راي الامام ابي حنيفة رح واما عنده فلما كان الحكم في
الجزاء وافاد ثبوته الا ان الشرط مانع فهو مثبت لولا المانع وهو معنى الانعقاد السببية وفيه ان الشافعي رح
لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد لان الشرط قيد مغير اتفاقا فما مغير للسببية فلا
يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا ينفع الذهاب اليه لك فتذكر ما في الحاشية ولعلك تقول انه اذا
كان الحكم في الجزاء فيكون مفيدا لتحقق حكمه في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيده بحال تحققه
في الواقع واذا كان مفيدا للحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه رح وهذا بعينه كما يقول الامام
ابو حنيفة رح ان المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد
ولكن ان تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط
فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح للارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية
فهذا مساوق للشرطية الجزائية ثبوت الحكم في الواقع فلا افضاء فلا سببية ولا يفيد نعم ينفع ابا حنيفة
الذهاب الى مذهب اهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة
فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية اصلا واما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا
يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا الانشاء ولازم

شيء لشيء ولا تقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تاملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الحبر القمقام عليه الرحمة
والرضوان فانه ان كان الحكم في ما بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديريا
كما في الحملية التقديرية وانما ملازمة للشرطية الجزائية فلا يستدعي وقوع المعلق ولا يفضي اليه وبما قررنا ظهر لك
اندفاع ما قيل ان مذهب اهل الحجاز لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى لزومية الشرطية
للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجبه فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان هذا انما يدل
على ان الجزاء وحده ليس سببا ويجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن للوقوع في المستقبل عند
وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية
لا غير ولم يوجد منه تصرف الا عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا لصدور هذه الشرطية
كيف وقد لا يكون اهلا للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جن او عرض عارض آخر واذا كان السبب هو
الكلام الشرطي فمعنى بطلان سببية ان انت طالق بطلان سببية السبب للشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية
لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل مانعا عن الحكم فمعناه ان سببية انت طالق كان سببا ومفضيا الى
وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق
الطلاق بالملك الا اذا ثبت ان الملك لا يشترط الا انعقاد سببية هذا المعلق ودونه خرط القتاد فتدبر
وذلك ان نقول السبب ما يفضي الى وجود المسبب ومن البين ان مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكما تعليقيا
بلزوم احدهما للآخر واما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيد اصلا فليس له افضاء حتى يكون سببا نعم بعد تحقق الشرط
يتحقق الجزاء فح يفضي الى المسبب فاذا قال ان دخلت فطالق فلم يوجد منه الا الحكم بالملازمة بينهما فليس هو
مطلقا الان بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم وجود التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه
شيء يكون تصرفا عند وجود الشرط بحكم الشرع وهذا اي صيرورة شيء وجد منه تصرفا لا يقتضي قيام
الاهلية ح بل بعد كونه اهلا وقت وجود ذلك الشيء كيف الجنون لا ينافي كونه مطلقا ولا معتقا انما ينافي
صحة التكلم ولا اعتبار لكلامه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الافاقة وصيرورته تطليقا عنده بحكم
الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه كلام وليس تطليقا في الحال بل يقتضي

فلا يقتضي قيام الاهلية وانما يصير تطليقا عند الشرط وهو حال الملك لا مانع من الصحة فافهم ولقد وقع ههنا نوع
من الاطناب وانما اثرناه لانه كان من مزال اقدام الراسخين فتثبت لعله لا يتجاوز الحق عما افدناك و
على الله التكلان فانه عليم باحكامه واستدل اولا السببية انما يكون بالتاثير في المحل لان السبب المقتصر
عن الاهل مضافا الى المحل ومن ثم لم يكن بيع الحر سببا للملك لفقدان المحل والتعليق يمنع
ذلك التاثير فلا سببية اقول يتجه اليه منع المنع اي منع منع التعليق للتاثير فانه يجوز ان لا يمنع التاثير
بل انما يؤخر الحكم لا غير كيف وهل هذا الا اعادة الدعوى وفيه نظر فانه منع مقدمة مدللة في الكشف وذلك
لان الشرط انما دخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تاثير قبله كيف واذا
ان دخلت فطالق لم يقصد الا التطليق عند الدخول لا في الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية
الى قدس سره اولا بان السبب ليس انت طالق بل مجموع الشرط والجزاء واما انت طالق فقط فهو
سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع
الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت انه لا يصلح السببية فتذكر وثانيا سلمنا ان الجزاء وحده سبب
لكن المتعلق بالشرط هو وقوع الفرقة لا الايقاع من قبل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد
بل بهذا تصير امرأة بحيث تكون طالق عند الدخول وان لم يكن هذه الصفة من قبل وهذا النوع من
التاثير هذا الكلام متين لكن لك ان تقول ان ليس التطليق الا مفاد انت طالق لا سيما على راي
الشافعية واذا علق صار التطليق معلقا ايضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم يبق له تاثير اصلا
وليس معنى كون امرأة بحيث تكون طالق عند الدخول الا انه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق
التطليق الصادر منه اياها كما انها وقت النكاح بحيث يكون مطلقة عند تعلق تطليق الزوج واما
كونها بتلك الحيثية بالتطليق الموجود الآن فباطل لانه معلق بعد فتدبر وكذلك ان تثبت منع التعلق
التاثير بانه انما يفيد الحكم بلزوم احدهما للآخر فقط لا ثبوت شيء في نفس الامر فلا تاثير له في الوقوع ولا افضائه
وح لا يتجه اليه المنع فافهم واورد على الدليل انه اذا كان التعليق مانعا عن تعلقه بالمحل فيجب ان يلغو
كالتنجيز في الاجنبية يلغو لعدم مصادفته المحل وكبيع الحر يلغو واجيب بان المرجو بوضعه السببية

فيفيد عند ذلك فلا يلغو ويلغو كطالق ان شاء الله اي مثله وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط و استدل
ثانيا السبب بدونه اي بدون الحكم كالكلام بدون الجزاء لكونه ملزوما له مثله ووجود الكل بدون الجزء
بط فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم منتف بالاتفاق فالسبب كذلك فيه نظر اذ ملزومية السبب
للمسبب لم حتى يكون كالكلام بدون الجزاء والاولى ان الاصل في السبب ان يلزمه الحكم لكونه طريقا
اليه الا لدليل خارج كالنفاس للاداء الصوم فههنا ايضا يبقى على الاصل مالم يدل دليل على التخلف ولا دليل
فتامل فيه واورد البيع بالخيار والتطليق المضاف كطالق غدا فانهما سببان والحكم وهو الملك في البيع و
وقوع الطلاق في المضاف قد تاخر لمانع الخيار والتقييد بما يورد ان على الدليل الاول ايضا بانهما يصيران
سببا اذ لاقيا المحل وان اثرا فيه والخيار والتقييد يمنعان ذلك والحق انه لا يرد على الدليل شيء منهما فانما
انما اوعينا منع التعليق التاثير والافضاء لكونه غير مفيد بوقوع شيء في نفس الامر والتعليق ههنا انما هو تقييد و
معاوه تحقق هذا المقيد في نفس الامر ففيه افضاء وتاثير غاية ما في الباب ان الاثر لا يوجد الا حالة وجود التقييد
فافهم واجيب عن الاول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد
دهر اي الضرورة بقدر الحكم فقط فالحكم يتعلق به واما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه يوجب تعلق
الحكم ايضا بدون العكس والقياس يابى عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل واجيب ايضا بان الشرط بمعنى التعليق ما بعده
كما قال فاتيك على ان تاتني بمعنى ان اتيك اتيتني واذا كان المعلق ما بعده وهو الخيار فالبيع منجز وانما
المعلق الخيار في الفسخ لوجه البيع فانعقلت فلم يثبت الحكم من الحكم الملك مع وجود السبب قال وتعليق
الحكم انما هو لدفع الضرر عمن له الخيار ولعلك تقول قد تقدم ان انت طالق على الف بمعنى ان اديت الفا
فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكذا رما قبله على معلقا بما بعدها والاولى ان يحذف عن الجواب
حديث كون الشرط على التعليق ما بعده بل يقال البيع منجز انما الخيار في الفسخ فان المقصود انه بعث ولي الخيار
في الفسخ بقرينة خيرية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل الا باعتبار الاختلاف في السند
فافهم واجيب عن الثاني التعليق يمين وهو للاعدام يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والاثر تب هذا
المحذور فلا يفضي الى الوجه غالبا بل الى الكف فلا ينعقد سببا واما الاضافة فانها لتحقق المضاف فان طالق

طالق غدا لافادة ان الطلاق يتحقق في الغد فالمقصود تحقق الطلاق فصار هذا تطليقا في الحال مضافا الى وقت
غدا فانعقد سببا ورده بان اليمين قد يكون للحمل والحث على وقوع الشرط لا الاعدام كان بشرتني
بقدوم ولدي فانت حر فينبغي ان ينعقد سببا الا ان يقال لما لم ينعقد ما هو للمنع سببا لم ينعقد ما هو
للحث ايضا لعدم القول بالفصل وقد يفرق بالخطر والشك وعدمه يعني ان التعليق يكون المعلق
عليه مشكوك الوجود فلا يفضي الى الوجود الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا واما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا
بل متحققا فيفضي الى تحقق ما قيد فينعقد سببا وقد وجد حاشية مكتوبة بهذه العبارة اي اذا كان اليمين
بامر محذور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والا فللحث وعلى هذا فالخطر بمعنى المنع وهذا مخالف للمعتبرات
المنقول فيه هذا الكلام ولعله من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد
ان الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بامر محذور والا فللحث ودعوى الاعدام عموما في كل يمين غير معقول
فتدبر لكن يستلزم هذا الفرق عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال علي صدقة يوم يقدم فلان لان قدوم
فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط فالتعجيل اداء قبل
الوجوب ويستلزم كون اذا جاء غد فانت حر مثل اذا مت فانت حر لان مجيء الغد امر متيقن كالموت
فينعقد المعلق بالغد سببا للعتق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب
للعتق فيهما مع انهم يفرقون ويجوزون بيعه في الاول دون الثاني اقول في الاول هو ما اذا قال علي صدقة
يوم يقدم فلان العبارة للفعلية لان الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك
والخطر وانما يلحق من خارج فيتحقق الايقاع من الناذر فانعقد سببا بخلاف التعليق فان العبارة فيه لمجرد
افادة اللزوم من نظر الى تحقق الطرفين او احدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق
الايقاع منه عند وقوع الملزوم فتدبر واقول في الثاني وهو تعليق العتاق بالموت التعليق سبب الان
للتدبير شرعا وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي اليه التعليق بالموت فهو
السبب لا المعلق اي ليس السبب فيه المعلق وهو انت حر للعتق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا
ان المعلق ليس سببا للعتق لعدم الافضاء وعدم دليل شرعي بخلاف العتاق وهو اذا جاء غد فانت

هو انه ليس سببا للعتاق شرعا ولا التصرف آخر وقد بيناه سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للعتق لعدم
الافضاء اليه واعلم ان مجيء الغد في اذا جاء غد امشكوك الوجود فان الشرط ليس الا مجيء الغد قبل موت
العبد فانه هو الصالح لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا
كان الموت كما في اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فينبغي
ان لا ينعقد فالاشكال بهذا الامام وارد لم يعترض وما قال المصنف والكمال وامثاله لكن بيانه كلام المحققين من الفقهاء
فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما اعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لان وقت الموت
معدوم للملك وهو ليس من شرط الاعتاق وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن اصل الايراد
ايضا لكن اورد عليه الشيخ الهداد ان الثلث يبقى في ملك الميت ويفيد محلا لتنفيذ الوصايا وهذا ايضا من
قبل الوصية فلا ينافي نفاذه الموت وانت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت محالا يعقل وانما في
الوصية فلان الوصية تصرف ثابت حال الحياة وانها ان يمنع خلافة الورثة في الملك ويصير الموصى له
خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان لم يكن الموصى له معينا بل في القرب فقط كما في الوصية فيظهر اثره
في آخر اجزاء من الحياة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصه فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل
وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرامهم وبعد بقي خبايا في الزوايا والله اعلم باحكامه فافهم انه فقيه
قالوا اولا التعليق يمنع نزول المعلق لا غير كما في تعليق القنديل فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله والمعلق
الحكم لا ان مدوم دخول الدار وقوع الطلاق وهو الحكم لا الايقاع ضرورة وقالوا ثانيا لو لم يكن المعلق بالشرط سببا
عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل والجواب عنهما مما اوريت لا يخفى
اما عن الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان السبب موجود الآن ام بعد تحققه اقتضاء او
ليس في الثاني ايقاع اصلا انما هو بعد وجود الشرط ولعلك تقول من قبلهم الكلام الكلام هو الجزاء والشرط
قيد له فهذا المقيد يقتضي الوقوع ففيه اقتضاء والكلام الانشاء او سليقة شي وفيه اقتضاء هو المخبر عنه فوجد
السبب والكلام الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويفضي اليه هذا
الكلام الانشاء والا لا بد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب وذلك ان

ان نجيب بانا بينا سابقا ان الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان او اخبارا وهي
لا يفضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا يصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للمنع والنفي
وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم في حال ما علق به ولو تنزلنا نقول مراده سببية المجموع فعليه الابانة
فانا نمنع وراء المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت انه يكون قضية تقديرية مساوية
للشرطية فحكمها حكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه بل الانشاء بالتحقق الواقع في وقت معين او
اخبار عنه فتدبر واما عن الثاني فبمنع الملازمة وهو ظاهر وتشييد اركان الاستدلال بان المتكلم لا صنع له عند
وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده تقدير الوجود اعتبار لا يصلح لابتناء الاحكام الشرعية كيف وقد يكون
عند وجود الشرط غير اهل بان يجنون لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط اليه
تثبت الملازمة ولك ان تجيب عنه بانه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن
معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شيء لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود فصار تطليقا عند وجود الشرط
حقيقة والزوج مطلقا لا مجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطليقا انما
ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلعم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق
له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن شيء روي في الباب وفي رواية الحاكم
عن ام المؤمنين عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي و
عبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا في رواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك
ولا وفاء نذر الا فيما ابتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة رحم
فلا يمين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن المخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك
الروايات كلها في الدر المنثور قلنا اولا المفهوم بالعبارة عدم الوقوع في غير ملك واما الايقاع
فمسكوت عنه والكلام فيه والاول متفق بيننا وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد التنجيز كيف و
ليس التعليق عندنا طلاقا ولا ايقاعا كما لا يخفى واخلاف فيه وهو ظاهر واستند بان من حلف لا يطلق

فعلق الطلاق بشيء لا يحنث ولو كان طلاقا حنث فعلم انه لا يسمى طلاقا واعترض بان مبنى الايمان على العرف والعرف
فيه ان لا يطلق تنجيزا وهذا ليس بشيء فانه قد مر ان العرف مخصص فيخص الحديث لو سلم شمول الطلاق له فافهم ثم هذا
الحمل ماثور عن الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا النمط وروى ابن ابي شيبة
عن سالم والقاسم ابن محمد وعمر بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب
وعطاء وحماد وابن ابي سليمان وشريح كذا في الفتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي
صلعم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق قال طلق ما لا يملك وبما رواه هو ايضا عن ابي ثعلبة قال
قال لي عم اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان اتزوجها فهي طالق ثلثا ثم بدا لي ان اتزوجها فهي طالق
ثلثا ثم بدا لي ان اتزوجها فانه لقيت رسول الله صلعم فسألته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي
التلويح نسب الى عبد الله ابن عمرو ابن العاص هذا اليمين ولا يوجد هذا الجواب ح وقال هذا حديث مفسر
لا يقبل التاويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح
التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال احمد وابن معين كذاب
وفي الاخر علي بن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف احمد وابو بكر
القاضي الشيخ البيهقي جميع الاحاديث وقال ليس لها اصل ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والاوزاعي
هذا وقالوا ايضا روى عبد الرزاق عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سال رجل عليا قال
قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق وقال علي ليس بشيء وهذا انما تمشي منهم بطريق الجدل والا فقول الصحابي
ليس حجة عندهم معارض بما روى مالك في الموطا ان سعيد بن عمر ابن سليم الزرقي سال قاسم ابن محمد عن
رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كظهر امه ان هو تزوجها فامره
عمر رض ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير واما الجواب بان اهل الحديث قالوا
لم يلاق الحسن امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهداء على النفي وقد اتفقوا هم
على كونهما في المدينة مدة فعدم اللقاء بعيد ثم اصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلا لا ريبة في اتصاله
وملاقاته والطعن فيهم لا يجترئ عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان وايضا قد بلغ الاسانيد حد التواتر

التواتر والرواة كلهم اولياء اصحاب الكرامات وبالجملة لاشك فيه نزلة عظيمة فافهم واما رد الجواب
بان المرسل حجة فليس بوارد اذ مقصوده انه ليس حجة عند معارضة المسند وما عن امير المؤمنين عمر مسند
هذا وقالوا خامسا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن
جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس اخطأ في هذا ان
الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن
قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم ما اذا نكح ثم طلق قبل المس وتاويل ابن عباس
لا يقبل لعدم محتمل اللفظ ولمعارضة قول ابن مسعود ولا يقوم قوله حجة على البعض فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذه
المسئلة فانه مما زل فيه اقدام الراسخين والله اعلم باحكامه تذنيب التعليق هل يبقى مع زوال
المحلية للملك ففي يقول نعم يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها بثلث يبقى التعليق كما كان حتى
لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت قياسا على الملك يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى
هذا مسئلة والعلماء الثلث الامام ابو حنيفة وصاحباه قالوا لا يبقى لان المعلق بالشرط ليس سببا في الحال
انما السببية في الحال وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحال مع الملك يتحقق اقول هو اي
قول ائمتنا الحق لان الشرط جزء اخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على امر آخر وانما
يكون الشرط جزءا اخيرا ببقاء المحلية والا فيتوقف على امر زايد تحقق فاذا انتفى المحلية انتفت
الشرطية فلم يبق المعلق به شرطا ووقوع الطلاق تدبر وفيه نظر صعب ان الشرط جزء اخير لا يتوقف
المعلول بعده على امر آخر وههنا ايضا كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط فوجد الطلاق من
غير توقف على امر آخر واما توقفه قبل انعقاده سببا على الغير فلا يضر كما انه توقف بعد الابانة بواحد
على الملك واعترض مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان ارتفاع المحلية راسا يمنع الشرطية
كما في حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفايدة واما ارتفاع المحلية موقتا كما في المطلقة الثلث فلا يوجب
انتفاء الشرطية فقوله اذا انتفت المحلية فممنوع ان اراد ما يعم الارتفاع الموقت وان اراد الارتفاع
راسا فمسلم لكن لا ينفع ثم اجاب بالبناء على مسئلة الهدم ان حال المحل قد ارتفع راسا وهذا

حل جديد حادث ابتداء فان الزوج الثاني محلل عندنا هذا الاخير شناعته لكن لو رجع وقيل ان ارتفاع
المحلية بحيث لا يأبى مجيء حل آخر لا يمنع الشرطية لم يبعد فالاولى في الاستدلال انه لو الظاهر انه ما علق
الا ما في ملكه وهو لم يملك حال التعليق الا الثلث وقد بطلت بالتنجيز فلم يبق معلق واما الطلقات
الثلث المملوكة بعد التحلل فلم تكن داخلة في الطلاق المعلق فتدبر ومنها مفهوم الغاية قال بها
القاضي من الشافعية وعبد الجبار من المعتزلة ايضا كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط والمشهور
في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا في الاستدلال لو لم يكن مفهوم الغاية مفهوما لم يكن
الغاية غاية اذ تناول الحكم لما بعدها لم يكن الحكم منتهيا اليها وقيل النزاع في نفس الغاية فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء
الحكم فيها ومن لا فلا لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة كيف وقد مر الخلاف في ان الغاية هل لا تدخل في حكم
المغيا وايضا غاية ما لزم منه انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسي وانقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام
مسلم لكن لا ينفعكم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع والنفي
فلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي اشارة كما هو قول مشائخنا
الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى
الغاية ويلزم انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصودا للمتكلم
ولو في الجملة فافهم ومنها مفهوم العدد وهو نفي الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه كقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين
واختلف الحنفية فيه فمنهم منكر له كالامام فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوي وامام الحرمين والقاضي
ابي بكر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والاصل عدم الايجاع المسلم من غير حق كما يشهد
قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده الزيادة على الخمس
الفواسق المذكورة في الحديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفارة و
الكلب العقور والغراب والحدأة رواه الشيخان كالذيب فعلم ان حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التأييد
انما يتم لو لم يكن الذيب داخلا في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذيب واما جواز قتل

قتل الكلب العقور فلانه ليس من الصيد ومنهم قائل كالطحاوي وقال الشيخ ابو بكر الرازي قد كنت اسمع كثيرا من
شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية ويؤيده
ما في الهداية ردا على الشافعي في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية القياس على الفواسق ممتنع
لما فيه من ابطال العدد وهذا وامثاله التأييد لو لم يكن الزاما قيل الرد غير تام لانه ثابت بدلالة النص دون القياس
والثابت بالدلالة ليس زيادة وايضا لو كان بالقياس فهو قياس على المفهوم فتدبر منها مفهوم اللقب وهو
ثبوت الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب والمراد ما يعم اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية
والنداب من المالكية والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون اياه للجمهور اولا انه طريق متعين لتغير المحكوم عليه
بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من اعظم الفوائد ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء
الفوائد وهذا جار بعينه في الصفة والشرط كما عرفت وللجمهور ثانيا لزوم الكفر من قال محمد رسول الله صلعم على
تقدير ثبوت مفهوم اللقب فان مفهومه ليس غيره رسول الله وهو كفر ولزوم الكفر من قال زيد موجود فان
مفهومه ليس غيره موجودا ظاهره ان الكفر بحسب ظاهر العبارة قيل ووقع الالزام به للدقاق ببغداد
وللمجادل فيه مجال فان المفهوم ظني واضعف من المنطوق لا سيما الحكم فيضمحل عند معارضة المنطوق و
المحكمات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دال على وجود غير من الله تعالى
وانما كان هذا جدلا لانه يلزم ان يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضة امر آخر والتزامه شنيع جدا
وايضا قد خوطب بهذا القول المشركون اولا وامروا بتصديقه ولم يكن ح المحكمات فيكون هذا الكلام
تجهيلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقا لكان القياس باطلا لانه مشاركة في عين حكم المنطوق فيضاده
المفهوم واجيب بشرط عدم المساواة في الجامع لانعدام الموافقة في الحكم فلا جامع مع المفهوم القياس فليس
من محال القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس واعترض اولا كما في شرح الشرح لو صح الجواب
لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابت بالنص وهو خلف وثانيا كما قيل المعتبر في القياس
مطلق المساواة والمشركة ولا ينافي ذلك كون المعنى اشد مناسبة للاصل ويكون في الفرع اقل
مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شيء لان ثبوت الحكم ح ليس جليا فهو قياس فح يجوز اجتماع

القياس مع مفهوم المخالف اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالفة على عدم الفائدة اصلا وذلك بانتفاء الموافقة
جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحا او خفية وهو القياس فان مطلق الموافقة فائدة فلابد من انتفائها
فحيث قالوا الشرط للمفهوم عدم الموافقة ارادوا الاعم لغة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس
من محال مفهوم المخالفة وح الاشكال لان يندفع فافهم وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء
المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس وهذا غير واف لان انتفاء القياس لا يكون
معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد ولم يجد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر ادق فلا يكون
الدلالة لغوية وانقلب بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه مخصوصا بطل بالكلية وهذه الحجة تبطل ساير اقسام
المفهوم وكنت قد عرضت هذا على ابي مطلع الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان مذهبهم ان المفهوم
مدلول الكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو قوي من المفهوم فيقدم عليه عند التعارض كما يقدم على العام
المخصوص وهذا لا ينافي كونه مدلولا للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات الاكثر ومعتبراتهم تابى عنه فافهم قالوا الشرط عدم
الفوائد بامرها سوى المفهوم وعدوا منها الدلالة والقياس فتدبر مثبتوا المفهوم اللقب قالوا لو قال
لخصمه ليست امي زانية يتبادر نسبة الزنا الى امه ولذا وجب الحد حد القذف عند الامامين
مالك واحمد قلنا هذا الانفهام بالقرينة الجزئية في خصوص هذا التركيب لا باللغة حتى يلزم في كل لقب على ان
هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امه او ام كل احد وهو ليس منفهما البتة قالوا انما
فهم الانصار رض من قوله صلعم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من اجلة اهل اللسان
ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسل خارجا عنه
حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم الامام ابو حنيفة من حديث اليمين على من انكر عدم اليمين على
المدعي لان المعنى كل يمين على من انكر وانما اوجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال بقوله صلعم اذا جلس الرجل
بين شعبها الاربع وجهد فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على
ما روى الترمذي عن ابن عباس مسئلة انما لفظ انما كان وما كافة زائدة فليس فيه اثبات
ونفي كقوله عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا في النسيئة وليس معه حصر الربوا فيها بل قد يكون في

في الفصول ايضا ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير وفيه ونسب للحنفية عدمه فانما زيد قائم كانه قائم وقد
تكرر منهم نسبته واليه لم يجب احد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية
النية في الوضوء بان تقدير الكمال والصحة وهذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التائيد نظر
فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لان مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح
عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل يفيد الحصر اي حصر ما يلي انما متاخرا فيما بعده فيفيد النفي والاثبات
فقيل هذا الحصر منطوق لما موضوع له وهو مختار التحرير وقيل مفهوم فليس موضوعا قالوا اي القائلون
بالحصر اولا ان للاثبات وما للنفي فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر وهو فاسد كما ترى فان
ما زائدة زيدت لابطال عمل ان ولم يعهد في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي وقالوا ثانيا
قوله عليه وآله الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق يفيد نفي الولاء لغيره وسيق الخ لكن على ما يشهد به
قصة نزوله قلنا لا نم افادة انما نفي الولاء عن غيره بل يفهم من العموم لانه اذا كان كل افراد الولاء لمن اعتق
لم يبق ولاء يكون لغيره فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء كملكية الدار فيصح ان الولاء له في الجملة قلت
الظاهر من هذا الكلام الاستقلال اي استقلال مملوكية الولاء وما للغير ليس له عرفا كما يقال ملكية الدار
لزيد يا باه ملكيته لعمرو ظاهرا حتى لو اقر بها لزيد لا يسمع اقراره بعده لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال
فافهم واما مثال العالم زيد اي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر جزئيا من جزئياته ولا عهد ثمه فقيل
لا يفيد الحصر اصلا لا مفهوما ولا منطوقا وقيل يفيد وهو منطوق وهو الحق لكنه اشارة فان معناه
العالم عين زيد على طريق الحمل الاولي كما ذكر عبد القاهر فيما اذا كان الخبر معرفة او كل العالم زيد و
على كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد وقيل الحصر مفهوم لكن على هذا يكون مفهوما من قبيل
مفهوم اللقب قيل هو الحق للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا اقول لا نم انه لا نطق بل يكفي للاشارة اللزوم
عقلا وهو متحقق كما بينا لنا انه يفيد الحصر لكان كل عالم زيدا الا انه لا ترجيح للبعض دون البعض فلا يصح
العهد فيتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد وما في المختصر انه يلزم مثله في العكس اي في
زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا ممنوع لان المدعي غير متخلف وان عم الدليل اذا ثمه المعاني مصرح

بالمساواة بينهما فانما وجه الفرق عن الفارق بينهما لا علينا وقد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم
جزئي من جزئياته فتامل فيه وقد يقع في الجواب الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات
الموصوفة به فيكون المعنى الذات الموصوفة به علمي زيد فيلزم الحصر واذا وقع مسندا كما في المثال الاخر
قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد الحصر فافترقا كذا في
شرح المختصر ورد بان الفرق المذكور انما هو في النكرة الواقعة خبرا دون المعرفة قيل في جواب
قد تقرر في غير هذا الفن ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كانت معرفة او نكرة اقول التحقيق
ههنا ان مناط الحصر فيه هو حمل هو هو اي الاولي لا الثاني اذ محصله ثبوت شيء للموضوع ولا ينافي
الثبوت للغير والنكرة الواقعة خبرا ظاهرة في الثاني فلا يفيد الحصر والمعرفة الواقعة خبرا ظاهرة في الاول
فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه او مسندا وهذا لا ينافي ما تقرر فان ما تقرر ان
المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الاولي على ان الحق هو الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق
على الذات ونسبة الذات وقد حقق في السلم وكتبنا ايضا فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض على هذا القائل
والكلام لا ينفع في هذا المقام ثم افادة تقديم ما حقه التاخير للحصر نحو اياك نعبد وتفصيل انواعها مع
ما فيها من الاختلاف مذكورة في علم المعاني فلا نذكره هذا تمت مقالات المبادي
بفضل ولي التوفيق والايادي الى النهي الحمد لله الذي يسر لنا شرح المبادي وارجو من
المفيض ان يوفقنا لشرح المقاصد اللهم اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني
واحشرني في محبي سيدي وسيد الاولين والاخرين شفيع المذنبين واملي شفاعته يوم الدين
صلوات الله عليه واله واصحابه اجمعين

رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم حامداً ومصلياً ومسلماً

والعام ١٤٩ مسئلة العموم حقيقة في اللفظ ١٥٠ مسئلة للعموم صيغ ١٥٥ مسئلة موجب العام قطعي
عندنا ١٥٧ مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ١٥٨ مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم
١٥٩ مسئلة اقل الجمع ثلثة ١٦١ فائدة لا فرق عند القوم بين جمع القلة والكثرة ١٦١ مسئلة استغراق
الجمع لكل فرد فرد كالمفرد ١٦٣ مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه ١٦٤ تنبيه قول الحنفية قول الحنفية اه
١٦٥ مسئلة الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا ام لا ١٦٥ مسئلة الذين صحبهم واخلفوا
في العمومات ١٦٧ مسئلة الخطاب التنجيزي الشفاهي لا يعم المعدوم ومن بعد من زمن الوحي ١٦٨ مسئلة
المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب عند الاكثر ١٦٩ مسئلة خطابه تعم للرسول عليه السلام لخصوصه
هل يعم الامة ام لا ١٧٠ مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذها من كل نوع ١٧١ مسئلة العام قد
يتضمن مدحا وذما ١٧٣ مسئلة اذا علل الشارع حكما بعلة عم في محالها ١٧٤ مسئلة لا تأكل مثلا يفيد
العموم ١٧٦ مسئلة الاستواء بين الشيئين بوجه ما معلوم الصدق ١٧٧ مسئلة جواب السائل
غير مستقل كنعم وبلى وري السوال في العموم اتفاقا ١٨٠ مسئلة الجمهور قالوا فعله عليه السلام
لا يعم الامة الا من دليل خارج ١٨١ مسئلة اذا حكى الصحابي حالا وقيل قولا بلفظ ظاهره العموم
١٨١ مسئلة المقتضي ما استدعاه صدق الكلام او صحته ١٨٣ فرع اعلم ان الحكم ينوي
واحد ودي ١٨٤ مسئلة المفهوم المخالف عند قائليه عموم خلافا للغزالي ١٨٥ مسئلة مثل قوله
صلعم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر ١٨٦ التخصيصات وهو قصر العام
على مسمياته ١٨٧ مسئلة التخصيص جائز عقلا وواقع استقراء ١٨٧ مسئلة وهو جائز
بالاتفاق خلافا لطايفة ١٨٨ مسئلة لا يجوز تاخير المخصص عند الحنفية خلافا للشافعية
١٩٣ مسئلة العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا عند ابي ثور ١٩٦ مسئلة العام المخصص
مجاز عند جماهير الاشاعرة ومشاهير المعتزلة ٢٠٠ مسئلة اداة الاستثناء مجاز في المنقطع
٢٠١ مسئلة قد اختلف في نحو على عشرة الا ثلثة وفي للشافعية ٢٠٤ مسئلة شرط الاستثناء
الاتصال ولو عرفا فلا يضر الانقطاع لسعال مثلا ٢٠٨ مسئلة الحنفية قالوا اشتراط الاتصال

١٨٣ فرع آخر

١٩٢ مسئلة التخصيص الى كم افراد ما هو

٢٠٦ مسئلة الاستثناء المستغرق باطل

البعضية قصداً لا تبعاً ٢٠٩ مسئلة الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس عند الجمهور خلافاً لبعضهم — ٢١٢ م فوائد في كلمة التوحيد

٢١٤ مسئلة الاستثناء بعد جمل متعاطفة يتعلق بالاخير عندنا • ٢١٨ فائدة الاستثناء في

آية القذف مقصور على ما يليه عند الحنفية الثاني من المخصصات الشرط اه

٢٢٣ تفريع ان دخلتما فانتما طالقان فدخلت احديهما ٢٢٣ مسئلة الشرط كالاستثناء

الاول تعقيبه الجمل فانه للجميع ٢٢٤ الثالث من المخصصات الغاية ٢٢٤ الرابع من المخصصات

الصفة ٢٢٥ مسئلة العرف العملي مخصص عندنا خلافاً للشافعية ٢٢٥ مسئلة ان يجوز تخصيص — ٢٢٥ م الخامس من المخصصات بدل البعض

الكتاب بالكتاب جوزه كثيرون مطلقاً ومنهم ابو زيد اه ٢٢٦ مسئلة يجوز تخصيص

السنة بالسنة وتخصيص المتواتر بالكتاب وبالعكس ٢٢٩ مسئلة لا يجوز عند الحنفية

تخصيص الكتاب بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي ٢٣١ مسئلة الاجماع يخصص القرآن والسنة

٢٣٢ مسئلة القائلون بالمفهوم خصصوا به العموم ٢٣٣ مسئلة فعل الرسول عليه السلام يخصص

العموم مخصص ٢٣٣ مسئلة التقرير مخصص عند الشافعية مطلقاً اه ٢٣٤ مسئلة فعل

الصحابي العادل والعالم مخصص عند الحنفية والحنابلة خلافاً للشافعية والمالكية ٢٣٤ مسئلة

اذا افرد من العام بحكمه لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم عند القائلين به ٢٣٦ مسئلة رجوع

الضمير الى بعض افراد العام ليس تخصيصاً له عند الجمهور ٢٣٥ مسئلة القياس مخصص عند

الايمة الاربعة والاشعري وابي هاشم وابي الحسين ٢٣٧ فصل المطلق ما دل على فرد

منتشر ٢٣٩ مسئلة اذا اختلف حكمهما لم يحمل المطلق على المقيد الا ضرورة اه

٢٤٤ فصل في الامر ٢٤٨ مسئلة صيغة الامر افعل ترد لعشرين معنى ٢٤٩ مسئلة صيغة

افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب ٢٥٣ مسئلة الامر للوجوب ٢٥٣ مسئلة الامر اذا

كان حقيقة في الوجوب فقط ففي الاباحة والندب يكون مجازاً بالضرورة اه

٢٥٥ مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة عند الاكثر ٢٥٦ مسئلة صيغة الامر لطلب الفعل

مطلقاً عندنا ٢٥٩ مسئلة صيغة الامر يحتمل العموم والعدد المحض عند ابي حنيفة خلافاً للشافعي

تم المرام بعون الملك العلام

ص ٢٦٣ فائدة

ص ٢٦٩ اقسام النهي سبعة

قوبل مع الاصل الذي كان بخط المصنف رح